Jésus

Charles Guignebert



L'évolution de l'humanité

Albin Michel

JÉSUS

« L'Évolution de l'Humanité »

CHARLES GUIGNEBERT

Jésus

ÉDITIONS ALBIN MICHEL

« Personne, si nous ne nous trompons, ne lira ce livre, sur un sujet particulièrement délicat, sans reconnaître la sereine objectivité de l'auteur. Ch. GUIGNEBERT *(Professeur d'histoire du Christianisme à la Sorbonne) se comporte en historien pur. Aussi bien que de la prévention fidéiste, il se méfie et se défend du préjugé rationaliste : l'historien ne sait ni ne croit rien d'avance, dit-il, sinon qu'il ne doit rien croire et qu'il ne sait rien. Il cherche... la vérité d'histoire et il ne met d'espoir que dans les textes » (H. Berr).*

Jésus, lui, ne mettait son espoir que dans l'amour. Cet amour de Dieu, il l'a prêché dans le style même des Prophètes d'Israël, dont il avait le souffle et la liberté d'allure. Il est l'un des derniers de ceux dont Renouvier soulignait la « disposition d'âme absolue, rigoureuse, étroite, forte, élevée, qui... a produit les phénomènes religieux dont la puissance est encore sur nous, après quatre mille ans peut-être » (Philosophie analytique de l'Histoire, *Introduction*).

Mais si le message de Jésus est sans doute la contribution la plus importante de l'esprit sémitique à l'humanité, c'est qu'il est allé plus loin que les Prophètes. L'Esprit qu'il sent en lui et qu'il exprime est moins préoccupé d'orthodoxie que de réels progrès, et son inspiration biblique a un caractère original. Il met l'accent sur la rénovation intérieure et sur la loi d'amour, « clef du Royaume prochain ». Il incline la religion des Prophètes dans le sens d'une religion du cœur. Et la profonde humanité de cette grande âme religieuse peut expliquer le succès ultérieur de son enseignement.

Cet enseignement séduisit tant les hommes qu'ils le magnifièrent et le transformèrent peu à peu. Il ne devait ni ne pouvait tomber dans l'oubli; il ne devait ni ne pouvait rester un récit purement humain. C'est dire que Jésus lui-même ne pouvait pas réellement mourir : après le drame de Jérusalem il a été vu par les apôtres (ὤφθη), *et il continue à vivre, depuis deux mille ans bientôt, dans le christianisme.*

Ainsi, « la levée du prophète galiléen marque le point de départ... réel du mouvement religieux dont le christianisme est sorti. L'humble petite source, qui insinue entre les pierres un mince filet d'eau, n'annonce ni ne prévoit le grand fleuve qu'on remonte jusqu'à elle; pourtant elle est son origine et sa condition première » (Ch. Guignebert).

Un autre ouvrage, du même auteur, est intitulé Le Christ. *Le lecteur pourra y suivre la transfiguration de Jésus en un être sublimé vers qui convergent des croyances, des espérances humaines d'origines très différentes. La crise morale de la fin de l'Antiquité allait trouver sa solution dans la divinisation du Nazaréen.*

Pour la présente édition, M. Bernard JAY, *Assistant à la Faculté des Lettres et Sciences humaines de Strasbourg, a bien voulu établir un supplément bibliographique couvrant les années 1947 à 1968.*

Paul CHALUS,
Secrétaire général
du Centre International de Synthèse

Note. – Cet ouvrage est le tome XXIX de la Bibliothèque de Synthèse historique « L'Évolution de l'Humanité », fondée par Henri BERR et dirigée, depuis sa mort, par le Centre International de Synthèse dont il fut également le créateur.

Introduction

A. LE PROBLÈME DES ORIGINES CHRÉTIENNES : HIER ET AUJOURD'HUI

Le problème d'histoire à l'étude duquel le présent travail apporte sa contribution est celui de la naissance de la religion chrétienne et de son installation dans le monde antique.

Le triomphe du christianisme, sa durée, sa fécondité même se rattachent, pour une large part, à des causes qui ne dépendent pas de ses origines, et, comme toute institution humaine, il a vécu, au cours des âges, de la transformation et de l'adaptation (1) *. Toutefois c'est à ses origines qu'il faut remonter pour discerner ses caractères fondamentaux, et, partant, pour comprendre l'esprit et le sens de son évolution.

Imaginer que le christianisme est né et a vécu d'autre sorte que les diverses religions qui se sont, avant et après lui, partagé le cœur des hommes, croire qu'il a échappé aux lois qui les régissent toutes et aux fatalités qui les dominent, affirmer qu'il constitue à lui seul une espèce particulière et exclusive, c'est là une vue de foi, respectable en sentiment, et qui garde, même aujourd'hui, son intérêt pratique — ou pragmatique — mais c'est aussi une erreur d'histoire. Depuis que des chercheurs indifférents aux conclusions confession-

* Les notes sont reportées en fin de volume.

nelles ont appliqué leur effort à l'étude du problème chrétien, aucun n'a varié sur cette constatation fondamentale : l'explication traditionnelle, la représentation orthodoxe des origines chrétiennes ne résistent pas à l'examen critique. En contrepartie de cette conclusion négative, bien des systèmes différents et même contradictoires ont été proposés, pour remplacer celui qu'on écartait, et, à l'essai, aucun ne s'est encore définitivement imposé tout entier.

Il n'y a pas lieu de s'en étonner et, moins encore, d'espérer en tirer avantage en faveur de la tradition ([2]). De sa nature, la science est changement, parce qu'elle est perfectionnement, et, à mesure qu'elle apprend davantage et comprend mieux, il lui devient plus nécessaire de déplacer ses points de vue, de se représenter d'autre manière la relation des composantes que son analyse a d'abord isolées, de transposer les plans qu'elle a cru reconnaître dans le développement des faits, et suivant lesquels elle les a organisés. Autrement dit, il lui faut démolir et reconstruire le système de ses explications, qui n'est ainsi, jamais, que provisoire. Il n'en résulte nullement que de chacun de ses successifs essais de synthèse il ne reste rien, ni, surtout, que les faits qu'elle a établis, les constatations matérielles qu'elle a fixées perdent de leur certitude. De ce que, par exemple, les exégètes ont, au terme de leurs recherches, proposé des explications diverses de la formation de « la foi de Pâques », il ne suit pas que les contradictions et les impossibilités qu'ils ont reconnues dans les récits évangéliques, touchant la résurrection du Christ, s'harmonisent et prennent figure de vraisemblances. Ou encore, de ce qu'un érudit a proposé une théorie qu'une information plus complète fait rejeter par un autre, de ce qu'il a risqué une hypothèse reconnue, dans la suite, trop ambitieuse ou trop fragile, on aurait tort de conclure que ces tâtonnements, ces expériences insuffisantes, ces essais incomplets condamnent l'histoire du christianisme antique à l'incertitude irrémédiable. Sans doute, elle ne saura jamais tout de ce qu'elle souhaiterait apprendre, mais ses efforts persévérants, ceux-là mêmes dont l'apparence accuse l'inutilité et les divergences décevantes, dégagent et organisent, lentement mais sûrement,

les éléments solides d'une explication d'ensemble satisfaisante.

En vérité, cette explication-là ne se prépare pas toute dans le devenir ; une part notable en est dès maintenant constituée, qu'on peut croire substantiellement inébranlable. Je veux dire que le nombre des points d'importance et des idées générales sur lesquels les savants indépendants semblent définitivement tombés d'accord mérite déjà considération et peut donner confiance. Les faits qu'il s'agit d'étudier et de comprendre sont complexes et confus ; nos moyens de les atteindre et de les débrouiller sont hasardeux et difficiles à manier : on s'en rend compte de mieux en mieux, et cette connaissance constitue une très sérieuse garantie de progrès.

Je ne dirai rien du schéma des origines chrétiennes auquel les orthodoxes demeurent attachés : il est connu de tout le monde. Je ne tenterai pas non plus de cataloguer les opinions successives, auxquelles les historiens des temps modernes se sont plus ou moins longtemps arrêtés, au regard de l'ensemble du problème chrétien : j'y perdrais sans doute beaucoup de temps, pour un profit médiocre (3). J'essayerai seulement ici de marquer à grands traits les différences entre la représentation historique qui prévalait vers la fin du XIXe siècle et celle qui tend, semble-t-il, à se former aujourd'hui.

Tout naturellement, c'était à l'examen des textes évangéliques et à l'étude de la personne de Jésus que les critiques s'étaient d'abord appliqués, dès que leur science avait pris conscience d'elle-même, vers la fin du XVIIIe siècle. Encore trop dominés par les affirmations de la tradition pour ne pas incliner à croire que comprendre le christianisme c'était, essentiellement, connaître le Christ, et, d'ailleurs, trop incertains de leur méthode, trop mal informés de la vie religieuse de l'Orient, pour replacer le fait chrétien dans sa véritable perspective historique, ils l'avaient rétréci à ses apparences, c'est-à-dire aux limites d'une entreprise juive ultérieurement étendue au monde gréco-romain. Cette manière de voir a généralement prévalu au courant du XIXe siècle. Les chercheurs se sont acharnés à *restaurer le*

Christ véritable ; ils ont fait le plus méritoire effort pour découvrir en Israël tout le secret du mouvement chrétien et pour retrouver dans l'évolution de la pensée gréco-romaine les idées et les tendances qui lui préparaient les voies au milieu du paganisme, pour comprendre l'origine et la nature des résistances que la foi nouvelle a pourtant rencontrées ([4]). Vers le temps que j'ai dit, soit aux environs de 1900, on continuait d'attribuer, d'ordinaire, à l'initiative de Jésus, à son génie, que l'on jugeait très particulier et très original, une importance capitale, essentielle, non seulement dans l'œuvre proprement évangélique de la première heure — ce qui allait et va encore de soi — mais dans la constitution, sinon de la doctrine, au moins de l'esprit du christianisme et dans sa « mise en train », si je puis ainsi dire. On convenait, du reste, en général, que Jésus était un Juif et que, s'il avait élargi l'horizon religieux de son peuple, il ne l'avait probablement pas dépassé. Formé dans le milieu palestinien, il n'avait pensé, quelque hardiesse personnelle qu'il y mît, que dans les catégories déterminées par la vie juive. Aussi bien son enseignement, tel que les Évangiles synoptiques nous le laissent entrevoir, se montre-t-il sous l'aspect juif : le vêtement des paraboles, qui le recouvre en grande partie, fut tissé en Palestine, et les tournures caractéristiques de la langue araméenne, celle que parlaient les Galiléens et les Judéens au début de notre ère, transparaissent encore sous le grec pénible des deux premiers Évangélistes. Suivant la persuasion que le christianisme était, dans sa graine et ses racines, une plante juive autochtone, on s'attachait à explorer en tous sens son sol natal, à en analyser les éléments, à fixer la formule qui les montrerait dans leur équilibre véritable.

Pareille préoccupation était naturelle et logique ; elle a inspiré des ouvrages demeurés fondamentaux ([5]) ; sa fécondité ne paraît donc pas contestable. Cependant, elle n'avait pas encore pu se débarrasser de quelques opinions traditionnelles qui ressemblaient assez à des préjugés. On partait toujours de la représentation d'Israël que semblait imposer et justifier la Bible : un monde clos, étroitement enserré par l'infranchissable haie de son légalisme, une exception unique

dans l'Orient sémitique, en contraste complet avec l'Asie hellénisée. Assurément, on se rendait bien compte que la vie, même religieuse, de la Palestine n'était plus, au Ier siècle avant Jésus-Christ, un simple reflet du *Pentateuque*, et, pour pénétrer jusqu'à sa réalité, on s'aidait de Josèphe et de Philon, des livres entrés les derniers au canon biblique, et que nous nommons les *deutéro-canoniques*, ou demeurés sur les confins de ce canon, et qui sont les *apocryphes* de l'Ancien Testament. Surtout, on accordait une attention particulièrement accueillante aux impressions qui semblent ressortir du Nouveau Testament, touchant ce milieu juif, sans s'apercevoir que leur faire confiance en l'espèce, les considérer comme des sources d'allégations véridiques sur le monde juif palestinien, équivalait presque à répondre à la question par la question, puisqu'il s'agit justement de les éclairer et de les comprendre elles-mêmes. A vrai dire, on demandait quelques éclaircissements et surtout des confirmations à la littérature talmudique, sans peut-être se défier toujours assez des dangereuses incertitudes de sa chronologie.

On croyait savoir, encore, que le christianisme, sorti à l'état de rénovation religieuse juive de la volonté de Jésus, et présenté par lui comme la doctrine traditionnelle, épurée, adaptée aux temps messianiques imminents, avait conservé ce caractère dans la propagande de ses Apôtres. Prêché par eux dans leur milieu natal, il n'avait rien pu faire de plus qu'y végéter, entre l'hostilité et l'indifférence des Juifs, jusqu'au jour où un hasard l'avait transporté dans les synagogues depuis longtemps établies en terre grecque et bien mieux disposées que celles de Judée à le prendre en considération. Ce jour-là — ou presque — il avait rencontré saint Paul ; autre génie original et puissant, autre génie juif aussi, mais teinté d'hellénisme, esprit élargi par le sens profond de la vie pratique et bien au fait des milieux judaïsants de l'Asie grecque. Par lui, par le double effet combiné de sa pensée et de son action, la foi première s'était transposée en s'adaptant aux besoins des Gréco-Romains : sa fortune commençait. C'est pourquoi on s'arrêtait sur la personne de l'Apôtre des Gentils presque autant que sur celle du Christ ([6]). Cette insistance allait même ouvrir, dans

les premières années du XXe siècle, un débat assez bruyant pour que les échos en aient retenti jusque dans le grand public, d'ordinaire fort indifférent aux querelles des érudits ([7]). Il s'y agitait la question de savoir si le véritable fondateur du christianisme n'était pas plutôt Paul que Jésus. Sans consentir, généralement, à cette conclusion, on considérait le paulinisme comme la seconde grande étape parcourue par la foi nouvelle. Étape, pour elle, d'importance capitale, puisque c'était durant la halte qu'elle y avait faite qu'elle avait commencé à se dogmatiser et, en s'opposant au judaïsme, qui, de sa part, la repoussait, à prendre figure de religion indépendante. Et pourtant, sur le témoignage des *Actes des Apôtres* et de quelques affirmations vigoureuses des Épîtres pauliniennes ([8]), on se représentait Paul le Tarsiote comme un Juif pur, un pharisien, un rabbin formé *aux pieds de Gamaliel*, c'est-à-dire élevé dans une des grandes écoles religieuses de Jérusalem, sous les yeux d'un maître illustre, et tardivement transformé, par une illumination soudaine, en héraut de l'Évangile universaliste. A la vérité, il ne semblait pas bien facile de comprendre suivant quelles voies un homme si bien façonné par le légalisme fermé de la Palestine, un homme d'école, sans doute orgueilleux de son savoir, était parvenu à partager les convictions de Galiléens ignorants et, plus encore, à réaliser, en quelque manière, autour du nom, du culte et du mythe du Seigneur Jésus, des aspirations communément répandues dans l'ambiance des juiveries de la Dispersion. On se tirait de la difficulté en arguant des dispositions particulières et mystérieuses d'un tempérament religieux exceptionnel.

La troisième étape, celle qui menait à l'avenir assuré, on la voyait se développer dans le plan de la pensée hellénique. Elle procédait de la rencontre, obscure pour nous, mais, visiblement, opérée dès la première moitié du IIe siècle, entre les didascales chrétiens et les intellectuels grecs. La nouvelle religion, encore doctrinalement élémentaire et de contours mal fixés, se montrait accueillante à la spéculation philosophique, qui, sans quitter la ligne de ses propres principes, *dogmatisait*, creusait, enrichissait de ses gloses les affirmations de la foi et leur préparait un développement

indéfini. La grêle petite plante juive, transportée sur ce fécond terroir hellénistique, y devenait bientôt arbre touffu. Au moment où l'on voyait commencer les premiers débats théologiques, on pouvait clore la période des origines.

En partant des lignes directrices de l'esquisse que je viens de tracer, de nombreux travailleurs ont exploré en tous sens et avec un zèle admirable le domaine de la première histoire chrétienne, entre les bornes qu'ils lui avaient fixées. Il serait injuste et même absurde de nier que leurs efforts aient porté des résultats sérieux et durables. Pourtant, de ces résultats, le plus utile, sans doute, au progrès de nos connaissances a été de faire comprendre, presque sans le vouloir, mais de plus en plus nettement, qu'on avait établi le vaste problème sur une base trop étroite. Du reste, à tort ou à raison ([9]), plus d'un érudit commençait à croire alors qu'on avait vidé de leur contenu les textes connus, épuisé les questions posées et qu'il fallait chercher du nouveau : activer et systématiser la chasse aux documents inédits, élargir l'enquête, regarder au-delà des vieilles controverses de l'érudition. Or, dès qu'on s'est mis sérieusement à travailler dans cet esprit, plusieurs constatations se sont imposées, qui ont déterminé, pour l'essentiel, les positions sur lesquelles les pionniers d'aujourd'hui s'organisent.

De ces constatations, voici, je pense, les principales :

1° A mesure qu'ils se sont plus complètement débarrassés des liens subtils et tenaces de la tradition, les exégètes ont lu les textes évangéliques avec d'autres yeux. Ils ont, en grande partie, perdu la confiance qu'ils leur avaient accordée du point de vue de l'histoire ; ils ont, avec une précision croissante, accusé les inexactitudes et les lacunes de leur contenu au regard de la biographie et de l'enseignement de Jésus ; ils ont reconnu que l'un et l'autre nous étaient parvenus dans un tel état d'altération qu'il nous fallait renoncer à les saisir d'ensemble. Par voie de conséquence naturelle et inévitable, ils se sont trouvés conduits à penser que l'importance personnelle du Christ dans la fondation du christianisme, tout en demeurant certaine, échappait à notre appréciation absolue ; qu'au demeurant, cette action originelle s'accompagnait de beaucoup d'autres et qu'elle n'avait

pas été aussi anormale, exceptionnelle, unique qu'on l'avait si longtemps cru. Le terme extrême de cette représentation nouvelle du Christ devait être la négation de son existence : opinion vieille de plus de cent ans, mais qu'on cherchait à rajeunir en lui prêtant l'aspect d'une inévitable conclusion d'érudition. Les critiques raisonnables ont refusé d'aller jusque-là, et je dirai pourquoi ils ont bien fait ; mais, du moins, se sont-ils de plus en plus fermement attachés à l'opinion que Jésus s'était plus conformé à son milieu qu'il ne s'en était distingué.

D'autre part, ce milieu lui-même, scruté avec plus de rigueur, à la fois en largeur et en profondeur, a paru beaucoup moins homogène qu'on ne l'avait imaginé et que ne semblaient en témoigner la tradition évangélique, Paul et les *Actes*. En même temps, les textes du Nouveau Testament qui sont nos plus anciens répondants de la première histoire chrétienne, ont semblé perdre beaucoup de leur judaïsme fondamental, parce qu'une meilleure connaissance de la langue hellénistique, révélée par une étude poussée à fond des inscriptions asiates et des papyrus égyptiens, a ramené à de simples *hellénistismes* un très grand nombre de leurs prétendus *araméismes*. Et, comme les mots ne sont que les véhicules des idées, des courants d'idées fort étrangères au judaïsme biblique, au judaïsme de Jésus se sont manifestés au plein de la tradition que ces vieux écrits exprimaient et, du coup, sa complexité a paru singulièrement plus grande qu'on ne l'avait jusqu'alors soupçonné.

2° L'image que l'on se traçait du judaïsme s'est d'ailleurs modifiée dans le même sens. La belle unité que l'on prêtait à Israël s'est effritée, la fameuse haie bien close a laissé voir des brèches, en sorte qu'on a pu légitimement qualifier de *syncrétiste* ([10]) ce monde palestinien où Jésus est né, où il a vécu et ses Apôtres comme lui, où la première communauté s'est organisée.

Non seulement l'ensemble des représentations religieuses, que les textes canoniques nous présentent comme l'orthodoxie juive, s'est révélé singulièrement plus complexe et surtout plus mêlé d'éléments étrangers qu'on ne l'avait cru longtemps, mais, sur ses confins, on a pu apercevoir des

réalisations originales du judaïsme, des sectes toujours juives d'intention et, sans doute, d'esprit, mais aussi pénétrées par des idées, soulevées par des spéculations fort éloignées, quant à leurs origines et leur nature essentielle, de l'authentique Loi mosaïque. On a même pu se demander sans paradoxe si ce n'était pas d'une de ces sectes que Jésus était sorti.

Hors du champ palestinien, on a projeté sur les colonies juives dispersées dans le vaste monde gréco-romain, sur les communautés de la *diaspora* ([11]), la lumière de cette précieuse notion de syncrétisme. Elle nous a montré en plein travail un curieux effort d'adaptation de l'un à l'autre des deux mondes en contact, le juif et le grec ; et aussi la préparation, inconsciente mais active, du salutisme chrétien. Les Gréco-Romains, tout en demeurant respectueux des vieux cultes de la Cité, en détachaient peu à peu leur cœur et leur foi : ils les trouvaient trop secs, trop exclusivement ritualistes, trop étroits. Alors ils évoluaient vers des pratiques cultuelles et des croyances plus émouvantes, plus chargées de sentiment, où l'individu tenait personnellement plus de place que dans les antiques religions poliades et aussi où les individus, *quelle que fût leur origine et leur condition sociale*, trouvaient un accès plus facile que dans les *sacra* si fermés, célébrés pour les ancêtres ou pour la Cité. Et leurs aspirations religieuses cherchaient à s'organiser autour d'une représentation métaphysique qui n'était pas nouvelle : l'idée orphique du *salut* de l'âme humaine, c'est-à-dire de sa survie sans fin dans un avenir bienheureux. Mais, comme ils désespéraient de trouver dans les seules ressources de leur humanité les moyens d'assurer leur avenir d'immortalité, ils s'attachaient, d'une confiance de plus en plus ferme, à l'espoir d'une intercession divine, d'un secours bienfaisant, dont un Sauveur (*Sôter*) viendrait réconforter leur faiblesse. Ils croyaient à la souveraine efficacité des initiations à des Mystères où s'enfermait la révélation des authentiques méthodes de salut.

3° On a cru apercevoir que le christianisme, transporté à l'état embryonnaire sur ce sol mouvant et fécond, s'y était enraciné, puis développé beaucoup moins simplement

qu'il n'avait longtemps semblé. J'entends que les actions qui l'ont favorisé et orienté vers l'avenir paraissent aujourd'hui plus nombreuses, plus complexes, plus diffuses qu'on ne les voyait autrefois. L'influence des facteurs individuels et exceptionnels s'efface ou, du moins, s'estompe devant celle des groupes : ainsi saint Paul perd de son originalité et cède le pas au *paulinisme*, qui dépasse sa personne, au *paulinisme* qui fait figure d'un assemblage d'éléments fort divers, d'un *syncrétisme*, où voisinent des représentations proprement juives, des combinaisons métaphysiques constituées sur le terrain de la *diaspora* et des affirmations venues des Mystères d'immortalité.

4° On a constaté que ce n'était point d'abord par la pensée, par la réflexion et la spéculation, tant philosophique que proprement théologique, que l'action de l'hellénisme s'était fait sentir sur la foi chrétienne ; mais bien par ses sentiments religieux, ses pratiques et ses aspirations salutistes, par l'esprit de ses Mystères.

5° De cette diminution — généralement acceptée par les historiens indépendants — de l'importance directrice et déterminante des *personnes* dans la fondation du christianisme, et, en revanche, de l'accroissement de celle des *collectivités* et des *milieux*, il résulte qu'à nos yeux le christianisme se *socialise* de plus en plus. Je veux dire qu'il nous apparaît comme la création, autant que l'expression, des besoins d'une société, du moins d'un milieu social ([12]). Mais dès qu'il s'agit d'analyser un milieu social et, en l'espèce, des milieux sociaux successifs, le problème se complique ; ses solutions appellent des réserves et des nuances ; c'en est fait de la belle simplicité des explications traditionnelles. La base de l'étude fondamentale s'élargit démesurément puisque, du seul judaïsme, elle s'étend à tout l'Orient hellénistique.

En somme, c'est un triple progrès de l'érudition touchant la connaissance du monde antique qui a produit le changement de point de vue que j'essaie de définir. D'abord *progrès philologique*, qui, en nous rendant mieux maîtres de la langue hellénistique, a précisé, pour nous, la pensée de ceux qui la parlaient et, du même coup, a fixé, avec plus

d'exacte précision, la relation du Nouveau Testament au milieu profane qui entourait son berceau. — Ensuite *progrès proprement historique*, qui nous a fait pénétrer plus avant dans le monde obscur et fécond où le syncrétisme associe les émotions et les espérances des Mystères aux constructions transcendantes de la cosmologie gnostique ; nous avons ainsi acquis des termes de comparaison qui nous ont permis de découvrir des aspects jusqu'alors ignorés du Livre chrétien. — Enfin *progrès de la méthode comparative*, celle qui consiste à étudier en les rapprochant les croyances, les opinions, les pratiques, qui se ressemblent d'un milieu à l'autre, et à tirer de leur comparaison des enseignements profitables sur leur origine, leur sens et leur évolution. C'est là une méthode aussi dangereuse que séduisante ; mais les erreurs graves qu'elle a quelquefois engendrées ne doivent pas nous faire mépriser les services qu'elle sait nous rendre quand elle est maniée avec circonspection, dans le véritable esprit de l'histoire et sous son contrôle.

Considéré ainsi, dans la réalité de la vie, le christianisme n'y fait nullement figure, comme on l'a si longtemps cru, de *rupture du front religieux antique* ; il prend, tout au contraire et très naturellement, sa place sur ce front ; il reste tout dans la logique de l'évolution religieuse de l'Orient grec. Loin de surgir comme un phénomène inattendu, singulier, exceptionnel, miraculeux, qui aurait changé de bout en bout la marche spirituelle de l'humanité, il apparaît comme l'expression, la réalisation positive d'antécédents et d'actions historiques qui peuvent se déterminer et s'analyser, qui portent en eux l'explication de sa genèse.

Ce n'est certes pas à dire que l'analyse soit toujours aisée et l'explication simple. L'une et l'autre paraîtront peut-être un jour ceci et cela, mais beaucoup de patients efforts et d'un grand nombre de chercheurs seront encore nécessaires avant que ne commence à poindre l'aurore de ce jour favorable. En attendant que s'achèvent les enquêtes qui nous donneront une connaissance convenable de tous les aspects du problème, ou nous décourageront d'en espérer une, force nous est de consentir à laisser des lacunes dans notre interprétation de la naissance et de l'installation du christianisme.

Aussi bien, à mesure que nous *savons* mieux, nous nous rendons mieux compte des conditions que devra réaliser l'explication cherchée. Elle ne devra certainement pas être trop rigide, ni trop absolue ; elle ne se refusera ni aux hésitations ni aux doutes. Du moins elle se dérobera aux systèmes trop complets et peut-être aux représentations d'ensemble trop claires, à mesure que se révéleront plus nombreuses, plus complexes, plus subtiles, plus difficiles à saisir et à doser les influences et, si j'ose dire, les substances qui ont fait la religion du Christ Jésus.

Ce livre ne se donne pas pour une *Vie de Jésus*. Il ne veut que présenter au lecteur de bonne volonté une étude critique des problèmes que les recherches historiques conduites à propos de l'existence, de l'action et de l'enseignement du Nazaréen ont posés devant notre curiosité. Sur les points d'importance, il descend à un détail que certains trouveront excessif. Je pense qu'ils auront tort, parce qu'en l'espèce on ne voit que si on regarde de près. J'ai essayé de me tenir à égale distance de ce qu'on nomme la vulgarisation scientifique et de l'érudition. J'ai chargé le bas des pages* d'assez nombreuses références, pour permettre, à qui s'intéresserait au sujet, d'en pousser l'étude plus loin que je n'ai pu le faire dans les limites qui m'étaient fixées.

* Rappelons que, dans cette édition, toutes les notes sont reportées à la fin du volume. *(N. de l'E.)*

B. LES SOURCES DE LA VIE DE JÉSUS [13]

I

Les témoignages païens

La carence des témoignages païens et juifs sur la personne et la vie de Jésus paraît inconcevable à nombre de nos contemporains. Comment un personnage qui a tenu une telle place dans l'histoire, du moins par sa descendance spirituelle, a-t-il pu passer de son temps si complètement inaperçu? C'est, dit-on, invraisemblable et incroyable. Les uns se tirent de la difficulté en soutenant que le silence des textes n'est qu'apparent et les autres en se persuadant que Jésus n'a jamais eu qu'une existence supposée, qu'il n'est rien de plus que la personnification d'un mythe. Il faut beaucoup de bonne volonté et un désir robuste d'apprendre, coûte que coûte, quelque chose de qui ne dit rien, pour trouver sous trois ou quatre pauvres phrases de Tacite, de Suétone, de Pline le Jeune, de Celse, voire d'un prétendu Pilate, l'assurance de l'existence historique du Christ, et quelques bribes d'enseignements sur sa vie [14].

Tacite (*Annales*, 15, 45) raconte que Néron, importuné par les bruits infamants qui lui attribuaient l'incendie de Rome (juillet 64), tenta de rejeter la responsabilité de la catastrophe sur ceux que *le vulgaire appelait chrétiens.* « *Leur nom*, ajoute-t-il, *leur venait de Christ qui, sous Tibère, fut livré au supplice par le procurateur Ponce Pilate.* » Divers critiques, entre autres Drews, ont prétendu prouver que le passage en cause n'était qu'une interpolation partie d'une plume chrétienne. Ils n'y ont point réussi : selon toute apparence, un chrétien aurait parlé de ses frères sur un autre ton. Mais authenticité n'est pas en soi exactitude : d'où Tacite tirait-il l'affirmation que le Christ avait péri de mort violente sous Ponce Pilate? On a supposé qu'il avait eu connaissance d'un rapport du procurateur, déposé aux archives de l'État. Connaissance directe? Ce n'est guère probable, car ces archives ne s'ouvraient pas aux particuliers :

nous le savons par Tacite lui-même ([15]). Connaissance indirecte, par ouï-dire? Nous l'ignorons. N'aurait-il pas puisé à quelque récit païen, comme les *Histoires* de Pline l'Ancien, aujourd'hui perdues? On y a pensé; par malheur ce n'est qu'une hypothèse et, d'autre part, nous ne pouvons que nous demander si Pline mentionnait la mort de Jésus. Du reste, si la composition des *Annales* se place vers 115, il est trop clair que les éléments de la tradition chrétienne touchant la vie du Christ devaient être alors assez vulgarisés pour que l'information de Tacite ne fit écho qu'à un on-dit communément accepté. Il suffit que ce soit possible pour que le crédit de notre texte tombe à néant.

L'autorité de Suétone vaut moins encore. Dans sa *Vie de Claude* (ch. 25) on lit : « *Il chassa de Rome les Juifs qui s'agitaient sans répit à l'instigation de Chrestus.* » Il semble qu'aujourd'hui on s'accorde généralement à penser que ce Chrestus c'était le Christ lui-même, dont les fidèles disaient et répétaient volontiers qu'il résidait et agissait *au milieu d'eux*. Il suffisait pour égarer un homme mal informé qu'il entendît au propre ce qu'ils disaient *en esprit*. Le texte de Suétone peut contribuer à prouver qu'il y avait des chrétiens à Rome vers l'année 50, soit une vingtaine d'années après la date traditionnelle de la mort de Jésus, et qu'ils y faisaient de la propagande dans la juiverie ; mais il ne saurait garantir ni la mort, ni même l'existence historique du Christ.

Bien connue est la lettre (*Ep.*, X, 96) que Pline le Jeune, alors gouverneur de Bithynie, écrivit à l'empereur Trajan, en l'année 112, au sujet des chrétiens qu'il découvrait autour de lui. On y apprend qu'il a fait arrêter un certain nombre de personnes; elles lui ont avoué qu'elles se réunissaient avant le jour pour chanter au Christ, comme à un dieu, un hymne en strophes alternantes. Il faut assurément une bonne volonté intrépide pour compter cette assertion au nombre des témoignages recevables en faveur de l'historicité de Jésus.

Celse, qui composa contre les chrétiens, vers 180, un livre dont la réfutation qu'en fit Origène, au milieu du siècle suivant, nous a conservé, semble-t-il, l'essentiel, connaissait, au moins sommairement, l'histoire traditionnelle du Christ : il y fait des allusions très nettes ; mais, comme il n'ignorait pas la littérature évangélique — nous le voyons clairement — et que rien ne nous permet de croire qu'il disposât d'une autre source d'information touchant Jésus, ce qu'il dit de lui ne prouve rien en soi et vaut tout juste ce que vaut la tradition évangélique.

Reste Pilate, dont les chrétiens ont volontiers invoqué le témoignage sur la Passion, en renvoyant leurs contradicteurs à une relation que le procurateur aurait adressée à Tibère. Justin, tout le premier, donne l'exemple de cette confiance dans la pièce officielle et Tertullien le suit résolument ([16]). La question n'est pas de savoir si un rapport de Pilate a existé : on peut, si l'on veut, accorder que c'est probable ([17]) ; elle est d'établir qu'au moins un des chrétiens qui ont affirmé l'existence de ce rapport l'a vu, l'a réellement connu. Or, tout tend à prouver que Justin — peut-être le premier — a supposé qu'il existait, que Tertullien a cru Justin sur parole, sans plus de précautions, puis qu'un faussaire tardif, au IVe ou au Ve siècle, a, sur l'autorité de Tertullien, forgé la pièce qui nous est parvenue et où, d'ailleurs, le nom de Claude remplace celui de

Tibère qu'on attendrait. Πόντιος Πιλᾶτος Κλαυδίῳ χαίρειν, lisons-nous, en effet, en tête de l'écrit [18]. Nous ne pouvons, en tout cas, rien fonder sur un apocryphe indéfendable. J'en dis autant de la trop fameuse *lettre de Lentulus*, soi-disant *gouverneur de Jérusalem*, adressée au *sénat et au peuple romain*, sur la personne et l'enseignement de Jésus. C'est une forgerie ridicule, d'origine médiévale. Elle fait encore quelques dupes de nos jours [19].

Je répète que nous aurions tort de nous étonner de l'affligeante indigence de ces témoignages profanes : les païens du Iᵉʳ siècle et de la première moitié du second ne sentaient pas les mêmes raisons que nous de s'intéresser à Jésus. Sans doute ils avaient, pour la plupart, dès le temps des premiers Antonins, entendu prononcer son nom, accompagné de diverses calomnies et de racontars saugrenus; mais, au demeurant, sa naissance dans un bourg perdu de Galilée, parmi de pauvres gens et chez ces Juifs méprisés et honnis, sa courte et insignifiante carrière, terminée par un banal coup d'autorité, un enseignement que ni son fond ni sa forme ne recommandaient à des Grecs et à des Romains, rien de tout cela n'avait de quoi retenir l'attention d'un historien du siècle, si un hasard l'avait un instant éveillée. Il suffit, pour s'en convaincre, de voir de quoi Tacite se contente. Ce sera seulement dans la seconde moitié du vᵉ siècle, qu'aux accroissements de l'Église répondra la curiosité des hommes d'étude; mais alors elle s'attachera bien plus à la doctrine et à la vie des chrétiens qu'à la personne historique de leur Seigneur.

II

Les témoignages juifs [20]

Le silence des écrivains juifs sur Jésus surprend plus encore. Voici Philon d'Alexandrie, un homme dont l'horizon était certainement très large, un homme très instruit et actif pour le bien d'Israël. Il était né une trentaine d'années avant le début de l'ère chrétienne et ne devait mourir que cinquante-quatre ans après. Or, dans plus de cinquante traités qui nous sont restés de lui, il est impossible de découvrir ne fût-ce qu'une allusion à Jésus ou à ses fidèles. On fait remarquer qu'Alexandrie où il vivait n'entretenait peut-être pas beaucoup de relations avec la Galilée, que l'attention d'un philosophe ne devait guère s'arrêter aux mouvements du fanatisme populaire, parmi lesquels, sans doute, il rangeait la levée de Jésus, qu'il a donc pu n'en rien apprendre ou trop la mépriser pour en parler. Admettons cette vraisemblance. Mais voici Juste de Tibériade, né lui-même en Galilée, vers le temps où Jésus, dit-on, est mort; il a vécu dans le pays, parmi les hommes que, volontiers, nous imaginons tout émus encore de la prédication évangélique, des hommes qu'il a animés et commandés pendant leur révolte contre Rome; or, dans ses deux grands ouvrages, une histoire de la guerre d'indépendance et une chronique qui allait de Moïse à Agrippa II (mort en 100 ap. J.-C.), il n'avait pas fait la plus petite place au Christ. Photius, qui connaissait les deux livres, l'atteste positivement. Sommes-nous plus heureux avec Josèphe, le grand chroniqueur juif, né en 37 ou 38 et mort vers la fin

du siècle, un homme parfaitement au courant des choses de Galilée? On le dit encore quelquefois. Nous lisons dans ses *Antiquités juives* (18, 3, 3) l'étonnante page que voici : « *En ce temps-là vécut Jésus, homme sage,* si toutefois il est permis de l'appeler un homme, *car il accomplit des œuvres merveilleuses et enseigna les hommes qui reçoivent avec joie la vérité. Et il entraîna bien des Juifs et bien des Grecs.* Celui-là était le Messie (ὁ Χριστὸς οὗτος ἦν). *Et les principaux d'entre nous le dénoncèrent. Pilate l'ayant fait mettre en croix, ceux qui l'avaient aimé d'abord n'y renoncèrent pas.* Car il leur apparut après avoir repris vie le troisième jour. Les prophètes divins ayant du reste prédit cela de lui et bien d'autres prodiges. *La race des chrétiens, qui tire de lui son nom, existe encore aujourd'hui* ([21]). » J'ai souligné les phrases qu'un Juif n'aurait jamais écrites, à moins que, sitôt après, de courir au baptême. Leur aveuglante invraisemblance a été dénoncée dès le début du XVIIIe siècle par un philologue suisse nommé Otto et, aujourd'hui, tous les critiques les voient telles qu'elles sont ([22]). Toutefois, la discussion reste ouverte sur la question de savoir si nous sommes en présence d'une authentique tirade de Josèphe, *améliorée* par un chrétien ([23]), ou d'une simple forgerie chrétienne. C'est, pour ma part, à cette seconde opinion que je me rallie.

J'accorde que le style de Josèphe est adroitement imité, ce qui n'était peut-être pas très difficile, mais le petit développement, même corrigé, comme on le propose, coupe le fil du discours dans lequel il s'est introduit. Et, si la forgerie est ancienne, puisque Eusèbe, au commencement du IVe siècle, connaissait notre texte et l'acceptait de confiance ([24]), les plus anciens Pères de l'Église l'ont ignorée. Origène, par exemple, nous dit que Josèphe ne croyait pas que Jésus fût le Messie ([25]) : c'est donc qu'il ne lisait pas, dans son exemplaire des *Antiquités,* le ὁ Χριστὸς οὗτος ἦν que je viens de souligner. Peut-être est-il permis d'en conclure que c'est dans la seconde moitié du IIIe siècle que l'interpolation s'est imposée.

Nous rencontrons encore dans un autre endroit des *Antiquités* (20, 9, 1), une petite phrase où se trouve le nom de Jésus. Il s'agit de Jacques, qui était « *le frère de Jésus dit Christ* » (τὸν ἀδελφὸν Ἰησοῦ τοῦ λεγομένου Χριστοῦ). Pour que Josèphe, dit-on, ait ici nommé Jésus, comme en passant et sans insister, il faut qu'il ait déjà parlé de lui plus haut et avec détails. L'argument ne vaudrait que si l'authenticité de l'allusion ne laissait point de doutes ([26]). On essaie de la faire appuyer par Origène qui, prétend-on, l'a connue et s'y réfère par trois fois. Mais ce que, par trois fois, Origène rappelle *d'après Josèphe,* c'est la mort de Jacques, *frère de Jésus dit le Christ,* et comme, les trois fois, il accompagne cette référence, toujours d'après Josèphe, dit-il, de la mention des châtiments divins que la mort du Juste a valus aux Juifs et dont notre texte d'*Ant.*, 20, 9, 1, ne souffle mot, il y a lieu de croire qu'il disposait d'une édition assez différente de la nôtre et fortement christianisée. On objecte qu'il a pu citer de mémoire et mêler à ses réminiscences de Josèphe des souvenirs venus d'Hégésippe, lequel rapproche en effet la mort de Jacques de la ruine de la Ville sainte. C'est facile à dire ; mais j'ai du mal à croire qu'Origène ait commis la même confusion trois fois ([27]).

Le passage d'Hégésippe auquel Origène aurait songé nous est connu

par Eusèbe (*H. E.*, 2, 23, 4 et suiv.). Or, le même Eusèbe cite (*H. E.*, 2, 23, 20) comme de Josèphe une phrase tout à fait analogue à celle qu'Origène aurait connue et qui n'est plus dans nos manuscrits. On a dit qu'il l'aurait simplement empruntée à Origène ; mais je n'en crois rien du tout, car il l'annonce comme une citation directe, et quelques menues différences par rapport au *Contre Celse*, 1, 47 prouvent qu'il ne nous trompe pas. Et, à comparer les trois passages précités d'Origène, on connaît sans peine qu'il n'a nullement brouillé ses souvenirs ou confondu ses références, mais qu'il s'est, les trois fois, reporté à *son* Josèphe, qui n'était pas identique au nôtre.

Il me paraît vraisemblable que Josèphe ne nommait Jésus nulle part, que les chrétiens — et peut-être aussi les Juifs, dans un sentiment différent — se sont de bonne heure étonnés et affligés de ce silence et qu'ils y ont suppléé de leur mieux, par des retouches opérées en divers temps et en divers lieux sur des manuscrits différents du chroniqueur juif. Ainsi s'expliquerait qu'Origène n'ait pas lu dans son exemplaire des *Antiquités* le texte de 18, 3, 3 que j'ai traduit plus haut, alors qu'Eusèbe le trouvait dans le sien; que le même Origène, et Eusèbe après lui, aient lu dans un autre contexte que le nôtre la mention du Christ que nos manuscrits nous donnent en *Ant.*, 20, 9, 1, et aussi qu'on ait pu retrouver ailleurs de prétendus fragments de Josèphe relatifs au christianisme.

Tel serait le fragment dont voici le sens : « *Josèphe, votre historien, qui a parlé du Christ comme d'un homme juste et bon, marqué de la grâce divine, lequel, par ses miracles et prodiges, a fait du bien à beaucoup de gens* ([28]). » Tels seraient encore les fragments traduits en allemand et publiés par Berendts, en 1906, d'après un texte vieux slavon ([29]).

L'accord semblait s'être fait sur leur inauthenticité dès le temps de leur publication, à la suite d'une étude de Schürer, considérée comme décisive par la quasi-totalité des critiques ([30]). Récemment, M. Robert Eisler en a appelé de ce jugement et a mis à réhabiliter le *Josèphe slave* une ténacité méritoire, servie par une érudition très étendue et une ingéniosité inépuisable ([31]). Il a fait quelques prosélythes, dont M. Salomon Reinach; mais, jusqu'à présent, il n'a, que je sache, convaincu aucun des *Christianisants* qu'il aurait fallu convertir d'abord. Pour ma part, je déclare nettement que les conclusions de M. Eisler me paraissent inacceptables et que la méthode qui les a réalisées, est, à mon jugement, la négation même de la critique et de l'histoire. J'aurais du reste occasion, chemin faisant, de m'expliquer sur quelques-unes des affirmations que je repousse ici en bloc.

Sans s'égarer jusqu'au paradoxe et soutenir, comme on l'a fait ([32]), que le silence de Josèphe est peut-être la meilleure garantie que nous ayons de l'existence de Jésus, il est possible de lui découvrir d'assez bonnes raisons.

Josèphe, notons-le tout de suite, n'est pas naturellement scrupuleux : il s'en faut du tout. Il avait, paraît-il, rédigé sa *Guerre juive* d'abord à l'usage de ses compatriotes et dans leur langue ([33]); mais ce n'est pas cette version qui nous est parvenue, car M. Eisler ne nous a point convaincus que le soi-disant *Josèphe slave* nous en rende les plus importants morceaux. Ce que nous possédons, c'est une œuvre destinée aux Gréco-

Romains et qui, s'attachant à les mieux disposer à l'égard d'Israël et de sa religion, devait éviter d'arrêter leur attention sur ce qui pouvait leur être désagréable ou antipathique. Ainsi voyons-nous notre apologiste déguiser en opinions philosophiques les diverses conceptions religieuses de ses compatriotes, qui risquaient de paraître singulières aux *goyim*, ou encore défigurer complètement l'espérance de la résurrection, si vive de son temps en Palestine, mais dont il savait qu'elle répugnait fort aux Occidentaux. Surtout s'est-il gardé d'entretenir ses lecteurs du messianisme qui, inévitablement, mettait les Juifs en posture d'irréconciliables révoltés. C'est à peine si, tant dans les *Antiquités* que dans la *Guerre juive*, il est possible de noter çà et là quelques brèves indications qui se rapportent à la grande attente du peuple juif ; Jean-Baptiste y est présenté avec des détails assez circonstanciés, sans la moindre allusion à sa prédication messianique, hors de laquelle il est inintelligible. Au vrai, il n'est question de lui qu'à propos des difficultés que la mort du prophète crée au tétrarque Hérode Antipas (*Ant.*, 18, 5, 2). Pourtant Josèphe est persuadé qu'un jour viendra où tous les hommes accepteront la *Thora* et cette conviction se rattache trop directement à l'espérance messianique pour ne pas la supposer ([34]). C'est pourquoi il a fallu quelque audace à ce plat transfuge pour reconnaître dans la fortune de Vespasien la réalisation des illusions messianiques qui avaient encouragé et soutenu la grande révolte ([35]). Pourquoi donc se serait-il arrêté à la levée d'un de ces dangereux illuminés qui avaient cru saisir la chimère et dont l'autorité romaine s'était débarrassée par le supplice ([36])? On remarque ([37]) que Josèphe a, sans aucun doute, connu la secte chrétienne à Rome; s'il n'en a rien dit, c'est probablement qu'il la jugeait compromettante pour son peuple : la même crainte a pu le retenir de parler de Jésus.

Plus simplement — et c'est l'hypothèse que je crois de toutes préférable — il est possible que Josèphe, de même que Juste de Tibériade, n'ait pas cru la levée de Jésus digne d'attention, parce qu'elle n'avait en fait tenu qu'une place insignifiante dans l'histoire juive de son temps. Il y a, du reste, d'autres personnages de poids — à notre jugement — que Josèphe ne nomme même pas, tels que Gamaliel, Hillel, Johanan ben Zakkaï, et qui ont pourtant toutes chances d'avoir eu plus d'importance à ses yeux que n'en eut jamais Jésus. Et c'est pourquoi il est vain de dresser ce silence des chroniqueurs juifs en argument contre l'existence de Jésus.

On a cherché quelques précisions dans la littérature rabbinique, où il est parfois question de Jésus. Mais les plus anciennes parties du *Talmud*, qui se composent de sentences morales censées retenues de l'enseignement des vieux maîtres ([38]), si elles nous peuvent aider à comprendre la formation intellectuelle et religieuse du Nazaréen, ne nous apprennent rien de sa vie. Elles nous sont d'aussi peu de secours que le serait une anthologie des sentences de Gœthe s'il s'agissait de prouver l'existence de Frédéric le Grand et de construire sa biographie. Vers l'année 80 probablement et, dit-on, à l'instigation de Rabbi Gamaliel II, s'introduit dans les *Dix-huit Bénédictions* (*Schemoné Esré*), prière que le Juif pieux doit répéter trois fois par jour, une malédiction contre les apostats

et les *minim* (39). Assurément on a discuté avec abondance et on discute encore sur la définition des *minim*, dont on a pu soutenir que c'étaient les hérétiques en général, parce que le *Talmuld de Jérusalem* parle de vingt-quatre sectes de *minim* (40), mais il est difficile de contester que les hérétiques par excellence soient de bonne heure, au jugement des docteurs juifs, les chrétiens. Les Pères de l'Église ont parfaitement su que c'était sur le Christ et sur les siens que tombait la malédiction de la Synagogue (41). Elle ne nous apprend rien touchant la personne de Jésus. Dès le second siècle circulait la légende juive de l'adultère de Marie avec le soldat Panthera ou Pandera : Celse la connaît (42). Elle s'explique par la nécessité de donner une interprétation de polémique à l'affirmation de la naissance virginale du Christ et ne représente certainement aucune tradition autonome. Il en va de même des méchancetés injurieuses à l'adresse de Marie qu'on a relevées dans le *Talmud* (43). En réalité, la légende talmudique de Jésus, qui ne s'achève pas avant le v[e] siècle, n'a commencé à se former qu'avec la séparation du christianisme et du judaïsme, c'est-à-dire après la constitution de la tradition chrétienne. Elle en est tout simplement une déformation infamante et l'historien de Jésus n'a rien à tirer d'elle (44).

III

Les témoignages chrétiens

Confessons donc que tous les prétendus témoignages païens et juifs ne nous apportent aucun renseignement utile sur la vie de Jésus, qu'ils ne nous donnent pas même la certitude qu'il ait vécu, et tournons-nous vers les documents chrétiens. Il convient d'en faire trois parts. L'une, que nous considérerons d'abord, comprendra les écrits néo-testamentaires qui ne sont pas spécialement consacrés à Jésus; la *seconde* se bornera aux quatre Évangiles canoniques; la *troisième* contiendra, avec les Évangiles, Épîtres et Actes extra-canoniques et apocryphes, les plus anciens livres de la littérature chrétienne.

La tradition, qui a trouvé naguère un défenseur inattendu en Adolf Harnack (45), attribue le livre des *Actes des Apôtres* au médecin Luc, compagnon de saint Paul, et place sa rédaction vers 61 ou 62. Une décision de la *Commission biblique pontificale*, en date du 12 juin 1913, nous assure que l'auteur des *Actes* est bien l'Évangéliste saint Luc, que l'ouvrage ne peut être imputé qu'à un seul auteur, l'opinion contraire se trouvant « *dénuée de tout fondement* », et que son accord avec les *Épîtres* de Paul est admirable. Moins admirable pourtant que ne le paraît la hardiesse de pareilles assertions, quand on a constaté que l'auteur des *Actes* ignore les lettres de Paul, qu'il les contredit même formellement (46), qu'il ne comprend plus certaines traditions anciennes auxquelles il se réfère; qu'il confond, par exemple, la *glossolalie*, le *parler en langues*, charisme courant dans les communautés primitives, avec l'acquisition miraculeuse de toutes les langues étrangères, et surtout que son récit des premières années de la vie de cette Église chrétienne, dont il est censé avoir bien connu les fondateurs, reste lamentablement pauvre. Qui considérera, en effet, que ses douze premiers chapitres portent au

moins sur douze années, si la mort de Jésus doit être placée en 30 — approximativement — et l'emprisonnement de Pierre par Hérode Agrippa en 42 ou 43, et qu'ils sont surtout emplis par des discours apocryphes, jugera que l'auteur ne s'intéressait pas à grand-chose ou qu'il était bien mal renseigné. Il ne parle guère de Jésus, mais il s'en excuse dès l'abord (1, 1-2), en renvoyant son lecteur à un autre livre qu'il avait composé sur la vie et l'enseignement du Seigneur : c'est très certainement notre troisième Évangile.

Pourtant les quelques allusions que les circonstances de sa narration l'amènent à faire à l'histoire évangélique ne sont pas indifférentes. Elles nous apprennent (2, 22 et suiv.; 10, 38 et suiv.) que Jésus le Nazaréen, *homme approuvé de Dieu*, parmi les Juifs et d'ailleurs descendant de David (13, 23), s'est manifesté par des miracles et qu'il a passé en faisant le bien; puis qu'il a été livré, selon la volonté de Dieu, pris par les Juifs et mis en croix par la main des méchants. Mais Dieu l'a ressuscité — tous les fidèles l'attestent — et l'a élevé à sa droite. Il a reçu le Saint-Esprit qui avait été promis; entendons : il est devenu le Messie. La principale insistance porte sur la Résurrection (2,24; 2,32; 3,13; 5,30; 10, 40; 13, 30), que Pierre (10, 41) achève d'authentiquer en affirmant que Jésus s'est montré *aux témoins qui avaient été d'avance choisis par Dieu, et qu'il a mangé et bu avec eux*. Il semble bien que la tradition utilisée en cet endroit remonte au temps fort ancien où l'on croyait que la dignité messianique de Jésus avait été manifestée par la Résurrection. Plus tard on avait fait remonter l'adoption divine jusqu'au Baptême (*Lc.*, 3,22). Plus tard encore on l'avait placée avant la naissance, en racontant l'Annonciation et la conception virginale. Les *Actes* font commencer la carrière de Jésus en Galilée et en marquent le début au baptême que donne Jean (10, 37; 13, 24) : pas la moindre allusion à l'histoire de l'enfance, où se complaît le troisième Évangile.

Nous ne savons pas avec certitude de qui sont nos *Actes*, ni de quand ils datent. La plupart des critiques s'accordent à penser que nous ne les possédons pas sous leur forme première. Une première rédaction remonterait authentiquement à Luc, compagnon de Paul; mais les mutilations, surcharges et arrangements divers que lui aurait, par la suite, imposés un remanieur tendancieux et sans scrupules, l'auraient rendue méconnaissable au point qu'il paraît aujourd'hui bien hasardeux d'en repérer et d'en rassembler les débris, comme s'est efforcé de le faire, entre autres, Loisy. Quant au temps où cette seconde rédaction s'est faite, il nous faut renoncer à le fixer, sinon entre des limites assez éloignées l'une de l'autre ([47]). Lorsque, dans sa *Chronologie*, Harnack le plaçait entre 78 et 93, il s'approchait probablement plus de la vérité qu'il n'a fait par la suite, et Loisy touche, je pense, à la vraisemblance en se prononçant ([48]) pour les premières années du second siècle. Quoi qu'il soit de ces précisions, ce que les *Actes* nous disent de Jésus, tout en témoignant d'une foi très ferme en son existence humaine, nous laisse entrevoir plutôt le début de sa légende que la réalité de son histoire; il est plus facile d'en tirer des arguments pour critiquer l'une, que des faits pour éclairer l'autre.

C'est une impression analogue qui ressort des *Épîtres* de saint Paul.

J'écarte pour le moment l'*Épître aux Hébreux*, dont personne ne défend plus l'authenticité paulinienne, et les trois *Pastorales* (*1* et *2 Tim.* et *Tite*), rejetées du *Corpus* paulinien par la plupart des critiques indépendants, encore que la *Commission biblique pontificale* ait déclaré, le 12 juin 1913, qu'elles sont certainement de l'apôtre ([49]); je ne cherche même pas à opérer dans les autres Épîtres le tri dont nous connaîtrons bientôt la nécessité; mais je souscris au jugement de Wernle ([50]) : « *Toutes ces lettres seraient-elles perdues que nous n'en saurions guère moins sur Jésus.* »

Paul était, selon toute apparence, l'exact contemporain du Christ. Il ne l'avait, à ce qu'il semble, ni connu, ni seulement vu ([51]); mais il avait fréquenté les disciples de la première heure et l'on aurait du mal à comprendre qu'il ne se fût pas informé soigneusement auprès d'eux de la personne, de la vie, de l'enseignement du Maître. S'est-il ensuite servi des précisions qu'il a tirées de leur tradition pour orienter et nourrir sa propre prédication? Nous l'ignorons. En tout cas, de cette tradition ses lettres ne portent que des traces à peine visibles ([52]). On y découvre que Jésus était un Juif (*Gal.*, 3, 16) , qu'il descendait de David (*Rom.*, 1, 3), qu'il était né d'une femme (*Gal.*, 4, 4) et qu'il avait des frères (*1 Cor.*, 9, 5), dont l'un, Jacques, jouit dans la communauté de Jérusalem d'une considération particulière (*1 Cor.*, 15, 7; *Gal.*, 2, 9), qu'il a vécu *sous la Loi*, c'est-à-dire en bon juif (*Gal.*, 4, 4), qu'il n'a prêché qu'à Israël, conformément aux Promesses (*Rom.*, 15, 8), qu'il est resté sans péché (*Rom.*, 8, 3) et s'est montré serviteur obéissant de Dieu jusqu'à accepter de mourir sur la croix (*Phil.*, 2, 8), qu'il a choisi douze Apôtres (*Gal.*, 1, 17, 19), qu'il a institué l'Eucharistie, dans la nuit où il fut livré (*1 Cor.*, 11, 23-26), qu'il a été injurié (*Rom*, 15, 3) et crucifié (*1 Cor.*, 15, 3; *Gal.*, 2, 20; 3, 13; etc.), à cause de la malfaisance des Juifs (*1 Thes.*, 2, 15), mais qu'il est ressuscité le troisième jour (*1 Cor.*, 15, 4), s'est montré ensuite à Pierre, aux Apôtres, à d'autres encore et à Paul lui-même (*1 Cor.*, 15, 5-8), et qu'il siège, en attendant le grand jour de son retour, à la droite de Dieu (*Rom.*, 8, 34).

Je ne cherche pas si toutes ces affirmations sont véridiques : je ne veux que donner une idée de la représentation positive de Jésus que l'on pourrait tirer des Épîtres pauliniennes en coordonnant les allusions et les traits épars qu'elles renferment.

Cette restauration demeurerait nécessairement fort incomplète et ferait contraste avec la richesse de la représentation christologique que l'on tirerait des mêmes Épîtres. Ce qui revient à dire que *Paul a sacrifié Jésus au Christ.* Il l'a fait de propos délibéré. Converti par l'effet d'une révélation particulière, favorisé d'un évangile qui lui avait été communiqué d'en haut, par visions et inspirations diverses, il revendique énergiquement son indépendance d'apôtre à l'égard de ceux qui se targuent de l'amitié de Jésus. Il se tient à l'écart de leur enseignement et même, durant plusieurs années, de leur personne : il a vu le Christ glorifié qui ne saurait ressembler au Galiléen que les disciples ont connu « *dans la chair* » (*Gal.*, 1, 11-18). Sous l'influence, inconsciente mais active, de doctrines venues des Mystères syncrétistes du paganisme asiate et qui ont pénétré son esprit, il conçoit le Christ à l'image de leur dieu sauveur qui

meurt et ressuscite pour assurer la Vie à ses fidèles et auquel ils s'unissent par un rite puissant, un rite qui, à la fois, rappelle et renouvelle son sacrifice rédempteur ([53]). Voilà pourquoi il ne s'intéresse vraiment qu'à la dignité divine du Christ, à sa glorification, à l'interprétation en mystère de salut de sa mort et de sa résurrection. Ce que Jésus a pu dire et faire sur terre est devenu à peu près indifférent à qui voit désormais en lui « *le Seigneur* » maître du monde. Si Paul s'attachait aux souvenirs des Douze, il n'y trouverait que contradictions à sa propre révélation. Il l'avoue implicitement en *1 Cor.*, 12, 3 : « *Et personne ne peut dire Jésus est Seigneur si ce n'est en Esprit Saint* » — c'est-à-dire *sous l'inspiration de l'Esprit.* Ce n'est donc qu'incidemment qu'il effleure les faits de la vie de Jésus. En général « *il s'absorbe dans ses propres hallucinations et ses imaginations transcendentales, grandioses assurément, mais qui déjouent notre curiosité* » ([54]).

Comme la représentation paulinienne du Christ domine aussi l'*Épître aux Hébreux* et les *Pastorales*, elles nous réservent la même déception que les lettres de l'Apôtre. Avec de la bonne volonté, on parvient à y découvrir quelques allusions ([55]) à un personnage réel, mais les partisans de la thèse mythique les pourraient tirer sans beaucoup de peine à leur avantage, car elles nous mettent en face d'une doctrine théologique établie dans la ligne de celle de Paul et non d'une tradition d'histoire.

Les autres épîtres néo-testamentaires que la plupart des critiques ne consentent plus à rapporter à des Apôtres : les deux dites de *Pierre*, les trois de *Jean*, celle de *Jacques* et celle de *Jude*, ne nous apprennent rien et ne peuvent rien nous apprendre. Inauthentiques et de date relativement tardive ([56]), elles semblent dépendre des traditions que nous retrouverons dans les Synoptiques, mais elles ne les reflètent guère. Elles ont aussi — celle de *Jacques* exceptée — subi plus ou moins l'influence de Paul et le laissent voir. Ce qui est de leur cru ne regarde pas l'histoire de Jésus. Ce n'est point pour cette histoire un grand profit si, à quelques allusions, selon l'esprit de Paul, à la mort du Christ et à sa résurrection (1, 21 ; 3, 18) la *1 Petri* ajoute la mention de la descente du Seigneur dans les enfers pour y prêcher aux morts (3, 19), et si la *2 Petri* (1, 16 et suiv.) rappelle la Transfiguration. Tout au plus, quand nous lisons en *1 Jn.*, 5, 6, que Jésus est venu « *par l'eau et le sang* », en pouvons-nous conclure que son auteur enfermait la carrière du Maître entre le Baptême et la Crucifixion ; et encore est-ce là une interprétation hasardeuse.

Nous n'avons rien à espérer non plus du symbolisme de l'*Apocalypse* et de sa glorification de l'Agneau immolé, qui n'intéressent que l'histoire de la christologie.

De notre rapide enquête sur les sources chrétiennes indirectes de la vie de Jésus, nous tirerons du moins cette conclusion profitable que les détails de cette vie ne semblent pas avoir longtemps intéressé les chrétiens. Les premières spéculations christologiques, qui se produisent au lendemain même de la mort du Maître galiléen, font tort aux souvenirs authentiques qu'il avait pu laisser dans l'esprit et le cœur de ses disciples, et bientôt ne leur concèdent plus qu'une place infime dans l'enseignement chrétien.

IV

Les témoignages néo-testamentaires directs : les Évangiles

Nous n'avons donc plus de recours qu'aux Évangiles qui prétendent, à ce qu'il semble, nous rapporter les faits les plus intéressants de la vie de Jésus et les traits essentiels de son enseignement. Entre les quatre Évangiles inscrits au *Canon* ([57]), il faut d'abord marquer une distinction. Les trois premiers (*selon Matthieu*, *selon Marc*, *selon Luc*) se ressemblent assez pour qu'on ait pu répartir leur contenu en colonnes parallèles donnant une sorte de synopse des mêmes faits. C'est pourquoi on les nomme les *Synoptiques*. Le Quatrième Évangile (*selon Jean*) ([58]) paraît, au premier coup d'œil, d'une autre espèce. C'est déjà trop qu'il raconte des épisodes étrangers aux trois autres et pour lesquels les efforts les plus résolus n'arrivent pas à trouver une place satisfaisante dans la trame synoptique; mais ce qui fait difficulté plus encore, c'est l'originalité de son cadre chronologique. Alors que les Synoptiques limitent à un an — au maximum — la durée de la vie publique de Jésus, il l'étend, lui, à deux et peut-être à trois années. Il en voit le théâtre principal à Jérusalem et non en Galilée. Selon lui, Jésus monte cinq fois dans la Ville sainte ([59]), alors que les Synoptiques ne l'y amènent qu'une seule; il célèbre trois fêtes de Pâques avec ses disciples ([60]) et non pas seulement celle qui précède son arrestation; il meurt le 14 du mois de *Nisan* et non le 15. Par-dessus tout, le Jésus johannique nous apparaît comme un personnage très différent de celui que suppose la tradition synoptique. Tout l'en distingue : son caractère, ses allures, son attitude à l'égard des Juifs, qu'il traite avec une constante dureté, le ton de ses discours, solennelles et hautaines harangues que leurs auditeurs ne comprennent jamais et que nourrissent, au lieu des enseignements familiers sur *le Royaume qui vient* et les voies qui y mènent, de profondes considérations sur le Christ éternel.

Que les prétentions historiques du Quatrième Évangile ne soient pas moindres que celles des trois Synoptiques et paraissent au total aussi légitimes, autrement dit que les unes ne valent guère mieux que les autres, on peut l'accorder; mais il faut choisir entre ceci et cela et renoncer à une harmonisation tout artificielle. Il n'est pas invraisemblable que l'auteur ou un des reviseurs ([61]) du récit johannique ait recueilli de-ci et de-là quelque trait d'histoire digne d'être retenu ([62]) : seul un minutieux examen vaut, dans chaque cas d'espèce, pour en décider; mais il n'est pas douteux que, d'ensemble, l'Évangile johannique paraisse s'éloigner de la vraisemblance encore bien plus que les trois autres. Son plan est entièrement inspiré de considérations de dialectique; ses préoccupations sont, d'un bout à l'autre de son développement, celles de la mystique et de la théologie; elles s'organisent suivant les procédés que les habitudes du temps imposaient à ce genre de rhétorique. La matière synoptique et l'enseignement paulinien semblent avoir fourni le principal de la substance du livre; les intentions particulières et les réflexions propres de l'auteur — ou des auteurs — l'ont mise en œuvre. Elles nous emportent loin du terre à terre de la vie humaine et de l'histoire.

Tournons-nous donc vers les Synoptiques ([63]). A l'origine, le mot

évangile signifiait *bonne nouvelle*, la Bonne Nouvelle qu'apportait Jésus et qu'il personnifiait ([64]), celle de la proche venue du Royaume attendu ou du *salut* qui s'est substitué au Royaume. Mais le sens que nous lui donnons de *livre qui explique la Bonne Nouvelle* est fort ancien, puisque nous lisons en *Mc.*, 14, 9 : « *Partout où sera prêché cet évangile... ce qu'elle a fait sera raconté.* » Il était dans l'usage juif de désigner un ouvrage par son premier mot; or le premier mot de *Marc* était εὐαγγέλιον; on a pu désigner *Marc* par ce mot qui se serait ensuite étendu aux autres livres du même genre et de la même intention ([65]). Nos Évangiles s'intitulent *selon* Matthieu, *selon* Marc, *selon* Luc. Dès le temps de saint Augustin (*Contra Faustum*, 17, 4) d'aucuns interprétaient ce *selon* (κατά = *secundum*) comme si les trois livrets étaient l'œuvre d'auteurs inconnus utilisant les renseignements fournis par Matthieu, Marc ou Luc. C'est là un contresens. Certainement l'expression en cause remonte très haut, puisqu'on la trouve déjà, vers 180, dans Irénée (1, 26, 2 et 1, 27, 2); mais elle n'appartient sans doute à aucun des trois rédacteurs : elle vient d'un copiste quelconque. Du reste, son sens véritable nous est suggéré par la seconde ligne du *Canon de Muratori* qui dit : *Le troisième livre de l'Évangile* (celui) *selon Luc.* Il n'y a donc *qu'un seul Évangile*, dont *Matthieu*, *Marc* et *Luc* nous offrent trois recensions différentes, et *selon* veut dire *de*. Le copiste qui a écrit le titre de chaque livre a bien cru donner le nom du véritable auteur, et c'est même grâce à ce nom que nos trois Synoptiques ont trouvé place au canon, de préférence à d'autres rédactions évangéliques qui ont circulé à côté d'eux ([66]). Vers 150-170 ils ont partie gagnée, ce qui ne veut pas dire qu'ils soient dès lors — en y joignant le Quatrième Évangile — seuls utilisés. Les écrits de Justin suffiraient à nous prouver le contraire ([67]). Quand notre apologiste parle des *Mémoires des Apôtres* (*Dial.*, 103, 22), nous ne savons pas de quels textes il dispose, mais visiblement, sur plus d'un point, ils diffèrent de nos Synoptiques, par excès ou par défaut. Lorsque — dans le dernier tiers du second siècle — l'Église, homologuant le choix de la majorité des communautés particulières, couvre les Synoptiques de l'approbation de ses évêques, elle a certainement oublié les circonstances de leur composition, et sa tradition à leur sujet doit tout à la théologie et à la légende. Elle les approuve parce qu'elle s'y reconnaît elle-même et elle accepte ce qu'on en dit parce que leur authenticité lui paraît la principale garantie de leur autorité, en un temps où la *tradition apostolique* constitue, véritable ou supposée, la suprême référence dans les hésitations de la foi ou les difficultés de la discipline. C'est pourquoi *nous n'avons à espérer de clartés sur nos Évangiles que de leur texte lui-même.*

Il est très hasardeux de chercher à les dater. Les indications qu'il n'est pas impossible de glaner entre leurs lignes nous laissent réellement dans l'incertitude, parce que, selon toute apparence, leur rédaction première a été plus ou moins retouchée à diverses reprises. Voici un exemple des difficultés qu'ils nous opposent : *Mc.*, 13, 1-2, prédit la ruine de Jérusalem et la destruction du Temple. Prédiction *post eventum* peut-on croire, donc postérieure à 70. Mais, d'abord, il se peut que la petite apocalypse que représente ce chapitre 13 ait été introduite plus ou moins tardivement dans un texte déjà fixé avant la Grande Révolte. En second lieu, on a pu soutenir ([68]) sans invraisemblance que la prédiction pseudo-marcienne

restait de caractère très général et ne supposait pas nécessairement le souvenir du sac de la ville par Titus, mais seulement l'annonce d'un malheur entre tous redouté des Juifs. Je penche pour la première interprétation, mais je n'oserais rien affirmer et il est certain que *Lc.*, 21, qui reprend la même prophétie, lui donne beaucoup plus de précision ([69]). Presque jamais nos textes ne nous laissent les moyens d'atteindre à une approximation satisfaisante. On a, bien entendu, recherché, dans les écrits des plus vieux auteurs chrétiens, les traces d'une connaissance de nos Évangiles et on en a trouvé quelques-unes qui ressemblent bien à des citations; d'autres font figure d'allusions assez précises. Par malheur, les seules qui paraissent rassurantes ne remontent pas plus haut que la fin du IIe siècle. Les autres — par exemple, celles qu'on relève chez Justin — peuvent parfaitement ne provenir que d'un de ces petits livrets qui ont circulé, selon toute apparence, isolément avant de se réunir en un Évangile. C'est pourquoi les opinions des critiques, sur la solution du problème de chronologie que nous posons, demeurent-elles singulièrement divergentes ([70]), surtout quand elles s'efforcent de distinguer entre la première rédaction de chaque Évangile et celle qui nous est parvenue plus ou moins retouchée.

Je crois très certain que *Marc* lui-même, notre *Marc*, n'a pas été rédigé avant 70. La seule parabole des vignerons meurtriers (12, 1-12) suffit à le prouver. *A fortiori* en va-t-il de même pour *Matthieu* et *Luc*, plus ou moins postérieurs à *Marc*. Il faut même songer à un écart assez considérable quand on cherche à dater *Luc*. Son rédacteur a déjà utilisé une littérature chrétienne assez abondante (cf. le Prologue); sa conception du Christ, du christianisme, de la Loi, de la *parousie*, l'apparente plutôt aux documents du second siècle qu'aux textes vraiment anciens (cf. 24, 25-27, sur la preuve scripturaire du Christ). En plaçant la naissance de notre *Marc* vers 57, celle de notre *Matthieu* vers 85-90, celle de notre *Luc* vers 100-110, je crois qu'on ne s'éloignera pas beaucoup de la vérité. Du reste on démontrerait quelque jour qu'il convient de descendre un peu plus bas que je n'en serais pas surpris. Et il va de soi qu'en disant *notre Mt.*, *notre Mc.*, *notre Lc.*, je réserve les aménagements de détail qui ont altéré le texte premier, jusqu'au temps où la *canonisation* des trois livres dans la majorité des Églises a immobilisé à peu près leur lettre.

En nous en tenant à ces opinions moyennes et raisonnables, et en fixant approximativement la mort de Jésus à l'année 30, nous constatons que la rédaction de nos Synoptiques s'éloigne d'environ 45 ans pour *Mc.*, d'environ 55 à 60 ans pour *Mt.*, et d'environ 70 à 80 ans pour *Lc.*, des événements qu'ils sont censés raconter. C'est beaucoup en un temps où — nous le constaterons — les croyances et doctrines touchant la personne du Christ ont subi promptement de très profondes majorations, un temps où les intérêts de la foi ont primé de beaucoup le souci de l'histoire.

Si encore nous possédions l'assurance que les Synoptiques ont reçu leur forme définitive dans le pays où est née la tradition évangélique et où, peut-être, elle s'est conservée en bon état plus longtemps qu'ailleurs, nous y pourrions puiser quelque réconfort. Malheureusement le lieu de naissance de nos livrets demeure incertain et les conjectures qui, depuis longtemps, se sont évertuées à le deviner, paraissent toutes bien fragiles. Si

pourtant il y avait une vraisemblance en ce qui regarde *Mc.*, elle serait en faveur de sa rédaction à Rome; en tout cas hors de Palestine ([71]). De *Mt.* nous pouvons supposer qu'il a été écrit en Asie Mineure ou en Syrie; de *Lc.* qu'il vient de quelque communauté grecque d'Europe ou d'Asie. Il est bien inutile de prendre de la peine, ainsi que beaucoup d'exégètes l'ont fait, pour essayer d'arriver à plus de précision ([72]). L'autorité de nos textes n'a rien à gagner à ces hypothèses.

D'autre part, entre la rédaction proprement dite de nos Synoptiques et le moment où leur entrée au canon les a relativement stabilisés dans leur lettre, il s'est écoulé une bonne centaine d'années, durant lesquelles ils ont été considérés non pas comme des œuvres personnelles, appartenant à leur auteur et respectables dans le texte qu'il avait lui-même fixé, mais comme la propriété des Églises qui les acceptaient. Elles usaient d'eux selon ce qu'elles croyaient leur propre intérêt et selon les tendances de leur foi; elles ne se faisaient pas faute de les améliorer quand elles le jugeaient à propos.

C'est la nécessité d'appuyer la controverse doctrinale et la discipline liturgique sur un texte immobile qui, seule, a fini par imposer une limite à cette liberté d'adaptation dont témoignent nombre de variantes. Je n'entrerai pas ici dans l'histoire très compliquée du texte synoptique ([73]), non plus que je n'exposerai les raisons qui ont assuré la fortune de telle famille de manuscrits plutôt que celle de telle autre, ou ne dirai pourquoi l'attention des érudits s'est trouvée naguère ramenée sur la famille dite *occidentale*, longtemps dédaignée au profit du *texte reçu* ([74]). Il nous importe seulement de remarquer que nos Synoptiques ont été canoniques plus tôt que leur texte, lequel a subi une élaboration assez profonde pour avoir en maint endroit perdu sa teneur première : il nous faut trop souvent désespérer de la retrouver jamais.

Quand j'aurai ajouté que la tradition primitive s'exprimait en araméen et que son passage au grec ne s'est probablement pas réalisé sans dommages pour elle, que nos Évangiles appartiennent à un genre littéraire où domine tyranniquement le souci d'édifier, où la pratique du plagiat le plus évident se concilie parfaitement avec le mépris du texte plagié, où le complet dédain de l'ordre, de la logique et de la chronologie est comme la règle fondamentale, où la sincérité du sentiment et la spontanéité de l'intention remplacent sans peine le souci de l'exactitude matérielle, on comprendra que les plus grandes précautions s'imposent à qui tente d'arracher à de si redoutables documents les lambeaux de vérités qu'ils possèdent peut-être encore.

Les originaux de nos Évangiles ont été écrits en grec; aucun n'a été traduit de l'araméen. Ce grec est celui qu'on parlait dans le peuple à l'époque hellénistique ([75]). Sa qualité varie beaucoup d'un évangéliste à l'autre. Très médiocre chez *Mc.*, par exemple, elle est très bonne chez *Lc.* Du reste, même chez ce dernier, qui tient quelquefois à montrer qu'il sait écrire, il ne saurait s'agir de prétentions proprement littéraires. Nos Évangiles s'apparentent à nombre de petits écrits de circonstance que les papyrus nous ont rendus et particulièrement aux lettres familières, et pas du tout à la littérature. Pourtant, on s'est demandé naguère s'ils n'avaient pas été rédigés en conformité de certaines préoccupations de rythme ([76])

qui, à tout le moins, leur feraient perdre le bénéfice de cette spontanéité ingénue qu'on leur attribuait jadis. La question est à l'étude et, pour dire vrai, les conservateurs l'ont compliquée et obscurcie en prétendant trouver dans la rigueur de ce rythme une garantie d'authencité pour le fond. C'est aller trop vite en besogne. J'aurai occasion de revenir sur ce point.

Une lecture superficielle de nos trois Synoptiques accuse d'abord leurs *ressemblances* : ils laissent tous trois une impression analogue de la personne de Jésus et de son enseignement; ils racontent, à partir de son baptême, à peu près les mêmes épisodes de sa vie; ils emploient, à des détails près, les mêmes procédés d'exposition et des formes de langage souvent pareilles, et quelquefois identiques. Or, des témoins authentiques, écrivant isolément et chacun pour son compte, ne sauraient se rencontrer ainsi : choisir dans une vie qu'aucun ne raconte tout entière les mêmes faits; tirer d'un enseignement qui reste sporadique chez les trois les mêmes idées; citer *parallèlement* les Écritures juives, tantôt d'après la Septante, tantôt d'après une autre traduction. Bientôt, d'ailleurs, un examen plus attentif révèle entre les trois livrets de notables *différences.* Dans leurs parties communes s'affirment des variantes qui vont jusqu'à la contradiction. De l'un à l'autre, dans le même récit, paraissent des détails inconciliables; la même sentence reçoit non seulement une place, mais une utilisation différentes; le cadre soi-disant historique où se placent les enseignements de Jésus change complètement et l'enchaînement des épisodes peut être dissemblable. Chacun des trois a des parties qui lui sont propres et aussi des lacunes par rapport aux deux autres, ou à un des deux autres. Ainsi, pour me borner à un exemple, *Mc.* ne dit rien ni de la naissance ni de l'enfance de Jésus, et les deux récits qu'en font *Mt.* et *Lc.* sont inconciliables ([77]).

La première explication qui vienne à l'esprit au terme de ces constatations un peu troublantes, c'est que les trois Évangélistes ont, sans se connaître, démarqué des écrits antérieurs, les mêmes pour l'essentiel commun à leurs trois rédactions, chacun les siens pour le reste. Une comparaison patiente et minutieuse des trois textes a fait rejeter cette hypothèse, et on peut considérer comme admis aujourd'hui, autant dire par tous les critiques ([78]), que *Mc.* est sensiblement plus ancien que *Mt.* et *Lc.* et qu'il a été utilisé par eux.

La démonstration de la priorité de *Mc.* se fonde sur deux constatations principales que voici : 1° *Mc.* représente un état de l'apologétique plus élémentaire que celui dont *Mt.* et *Lc.* nous apportent le reflet; le Jésus qu'il nous laisse entrevoir paraît plus près de l'humanité réelle que celui dont les deux autres nous figurent l'image et qui commence à se « sublimiser »; 2° tout *Mc.*, ou à peu près, se retrouve dans *Mt.* et dans *Lc.*, souvent dans les mêmes termes, si bien qu'on a pu soutenir (Wernle) que si nous avions perdu *Mc.* il ne nous manquerait pas grand-chose de ce qu'il nous apprend ([79]). Le premier et le troisième Évangile ont utilisé le second avec une grande liberté; ils l'ont complété et corrigé conformément aux besoins de leur démonstration, aux tendances de leur esprit, aux ressources de leur information particulière ([80]), mais, tous deux, ils ont fondé leur récit sur le sien. Et comme les modifications du texte de *Mc.* qu'on relève en *Mt.* et en *Lc.* n'accusent aucune influence réelle de ces derniers l'un sur

l'autre, il paraît probable qu'ils sont demeurés indépendants. Du reste, il ne faut pas oublier que des copistes postérieurs ont quelquefois corrigé ou complété tel passage d'un de nos Évangiles par un emprunt fait à l'un des deux autres. La comparaison des manuscrits le prouve, et par-là s'expliquent des ressemblances de détail entre *Mt.* et *Lc.* qui feraient croire, au premier abord, à une utilisation de l'un par l'autre.

Pourtant, si *Mt.* et *Lc.* contiennent tout l'essentiel de *Mc.*, ils contiennent aussi *en commun* des développements considérables qui ne se trouvent pas en *Mc.* Par exemple ceux qui intéressent le baptême de Jésus, sa tentation, divers épisodes moindres et, tout particulièrement, la substance de l'enseignement évangélique. Il faut donc croire, s'ils ne se sont pas copiés l'un l'autre, qu'ils ont puisé à une source commune, différente de la marcienne ([81]). On la nomme les *Logia* ou *Discours, Dits* de Jésus, en raison du caractère beaucoup plus didactique que narratif de son contenu, et on la désigne d'ordinaire par la lettre *Q*, de l'allemand *Quelle = source* ([82]). Assez souvent, chez *Mt.* et chez *Lc.*, les points de suture entre les deux documents qu'ils assemblent demeurent encore visibles (cf. *Mt.*, 7, 28; 11, 1; 13, 53; 19, 1; 26, 1; etc.).

On discute encore la question de savoir si *Mc.* ne connaissait pas déjà *Q.* Divers critiques (Wernle, J. Weiss) acceptent que si *Mc.* nous rapporte si peu de propos de Jésus, c'est qu'il ne veut pas doubler les *Logia*, qu'il sait être entre les mains de ses propres lecteurs. L'évidence est que *Mt.* et *Lc.* ont trouvé en *Q* quelques sentences que *Mc.* leur donnait déjà et qu'en conséquence ils ont utilisées deux fois, l'une d'après leur première source, l'autre d'après la seconde. *Mc.* ne les avait-il pas empruntées lui-même à *Q*? D'aucuns disent *oui* (Barth, Loisy); d'autres *non* (Harnack); d'autres *peut-être* (J. Weiss) et personne n'en sait rien ([83]), parce que *Mc.* a bien pu recueillir quelques *logia* qui circulaient isolément, sans posséder un recueil analogue à celui dont usent *Mt.* et *Lc.*

Du reste, en outre et en dehors de *Mc.* et de *Q*, *Mt.* et *Lc.* ont disposé, chacun pour son compte, de quelques traditions particulières ([84]), plus abondantes chez le second (source *P* selon Harnack) que chez le premier. Il convient de prendre garde, plus qu'on ne le fait d'ordinaire, que des sentences, des paraboles, des épisodes ont parfaitement pu se répandre et se fixer isolément ou par petits groupes et que tel ou tel rédacteur évangélique a pu les connaître sous cette forme. Il nous est difficile d'apprécier l'importance d'une telle source, mais il importe de ne pas oublier la vraisemblance de son existence, qui peut expliquer mainte divergence de la lettre de nos textes aussi naturellement que les fantaisies des rédacteurs. C'est pourquoi l'*hypothèse des deux sources* serait sans doute plus justement nommée *hypothèse des deux sources principales* ([85]).

V

Les sources des Synoptiques

Écartons pour le moment *Mt.* et *Lc.* qui valent tout au plus ce que valent leurs sources et considérons ces sources elles-mêmes. Il est permis de se demander si elles remontent aux origines du mouvement chrétien, ou si

elles ne représentent pas déjà une certaine élaboration de la tradition première. Plus particulièrement, puisque c'est surtout *Mc.* qui nous intéresse, en tant qu'il est un récit suivi, alors que *Q* peut n'avoir été qu'un recueil de sentences à peine encadrées ou tout à fait isolées, *Mc.* est-il une œuvre de première main ou déjà une compilation ([86])?

Jusque vers 1900 on admettait communément que notre *Mc.* dépendit immédiatement, pour une part difficile à mesurer, mais réputée considérable, des souvenirs de Pierre; on le regardait donc comme fondamentalement primitif. Mais en 1901, Wrede contesta ces conclusions ([87]) et, du débat qu'il ouvrit, sortit, en effet, la preuve qu'elles n'étaient pas solides, puisque tous les critiques libéraux admettent aujourd'hui que notre *Mc.* est composite. « *Ce n'est pas une source, mais un bassin où confluent plusieurs sources* » (J. Weiss), et Conybeare le compare justement à ces astres qui, à l'œil nu, semblent ne former qu'une seule masse et que le télescope décompose en deux ou trois étoiles. Soumis à la même épreuve critique que *Mt.* et *Lc.*, il révèle les mêmes tares qu'eux : il a ses doublets, inexplicables autrement que par l'hypothèse d'une utilisation de deux sources qui donnaient la substance du même récit sous deux formes différentes ([88]); ses interpolations et ses incohérences qui révèlent la juxtaposition maladroite d'éléments dissemblables ([89]); ses compléments rédactionnels qui décèlent d'évidentes retouches à la tradition suivie. Ainsi l'explication de la parabole du Semeur (4, 11-20) est postérieure à la parabole elle-même (4, 3-10); le grand discours eschatologique (13, 3-37) semble n'être que le développement de 13, 1-2 : « *Et comme il sortait du Temple, un de ses disciples lui dit : Maître, regarde quelles pierres et quels bâtiments! Et Jésus leur dit : Tu vois ces grands bâtiments? Il n'en restera pas pierre sur pierre qui ne soit renversée.* » Le discours des paraboles (4, 1-34) a tous les caractères d'une composition artificielle qui n'en est pas à sa première étape. Les conflits avec les pharisiens (2, 1-12; 13-17; 18-22; 23-28 et 3, 1-6) forment aussi un groupe artificiel, où d'ailleurs paraît trois fois (2, 10; 19-20, 28) l'argument de messianité et même deux fois l'expression de *Fils de l'Homme*, dans un sens assurément messianique, ce qui s'accorde mal avec 8, 29-30 : « *Et il leur demanda : Mais vous, qui dites-vous que je suis? Répondant, Pierre dit : Tu es le Christ. Et il leur défendit sévèrement de dire cela de lui à personne.* »

Il y a plus : quand on étudie d'ensemble la parabole du Semeur dont je viens de parler, et ses compléments, on fait mieux que se rendre compte du procédé qui a constitué cette compilation par addition d'éléments étrangers à la *similitude* première : on aperçoit suivant quelle tendance, en conformité de quelle évolution profonde la transformation s'est faite. Si Jésus annonçait la proche venue du Royaume ou du Règne de Dieu, les gloses de la parabole présentent cette annonce comme la révélation d'un mystère (4, 11 : *à vous a été donné le mystère du règne de Dieu :* ὑμῖν τὸ μυστήριον δέδοται τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ), d'une économie de salut confiée à des initiés. Or, c'est sous l'influence de cette représentation si éloignée, nous nous en convaincrons, de tout ce que Jésus a pu penser et dire, que le rédacteur a mis la dernière main à son Évangile! N'est-ce pas la preuve palpable que l'œuvre est composite ([90])?

Il arrive même qu'en quelques endroits *Mc.* ne paraisse pas primitif par rapport à *Mt*, ou à *Lc.* ([91]), ce qu'on explique tantôt en supposant deux rédactions de *Mc.*, l'une antérieure à *Mt.* et à *Lc.* et l'autre postérieure, tantôt en acceptant que *Mt.* et *Lc.* aient connu les sources de *Mc.* et les lui aient quelquefois préférées. On a même prétendu distinguer entre une première rédaction de *Mc.*, source de *Mt.* et de *Lc.*, une seconde rédaction, source de notre *Mc.*, et notre *Mc.* lui-même ([92]). Ces hypothèses veulent expliquer qu'en plusieurs occasions *Mt.* et *Lc.* s'accordent contre *Mc.* ([93]) et que tout de même, d'ensemble, il garde la priorité sur eux.

La cause est entendue touchant les tares rédactionnelles de *Mc.* Harnack lui-même qui, depuis une quinzaine d'années, donnait de grandes joies aux conservateurs, a confessé que *Mc.* prend souci d'adapter les souvenirs sur Jésus dont il dispose aux exigences de la foi de son temps et qu'on aperçoit déjà derrière lui plusieurs étapes de la tradition ([94]). Quelques érudits ont cherché à retrouver et à fixer pour nous ces étapes-là; ils se sont efforcés de répartir la matière de notre *Mc.* entre les diverses couches rédactionnelles qu'ils ont cru découvrir dans son texte. Ils n'ont pu naturellement dépasser les probabilités et les vraisemblances; mais leur travail n'a pas été inutile en ce qu'il a, du moins, précisé les données du problème ([95]).

Si *Mc.* est composite, nous ne pouvons lui faire crédit que dans la mesure où ses propres sources nous inspirent confiance. *Par infortune, nous ne les connaissons pas.* J. Weiss croit pourtant en apercevoir deux : d'abord et surtout un groupe de récits où Pierre joue un rôle et qui proviennent peut-être de lui; ensuite un groupe de sentences, discussions et discours qui viendraient sans doute des *Logia.* A la vérité, les critiques ne s'entendent pas sur la relation chronologique de *Mc.* et de *Q* ([96]); mais, pour le moment, il nous importe assez peu, car c'est le groupe de récits qui doit retenir notre attention. Que vaut-il? C'est-à-dire, d'où vient-il? Pour éviter l'équivoque que peut créer l'expression de *Proto-Marc* ([97]), appelons-le, de son nom allemand, l'*Urmarcus*, demeurant bien entendu qu'il ne s'agit que d'un ensemble de récits entrés en *Mc.* et non d'une rédaction première de cet Évangile.

En somme, toute la tradition touchant l'origine de nos Évangiles est dominée par le témoignage de Papias, évêque d'Hiérapolis, en Phrygie, vers le milieu du IIe siècle. Le voici, tel qu'Eusèbe nous l'a conservé ([98]) : « *Et le Presbytre disait ceci : Marc, interprète de Pierre, rédigea exactement, mais sans ordre, ce qu'il se rappelait des actes et propos du Seigneur, car il n'entendit ni n'accompagna le Seigneur, mais, plus tard, comme je l'ai dit, Pierre.* » C'est donc d'après les souvenirs dont Pierre nourrit son enseignement qu'il écrit lui-même, « *sans autre souci que de ne rien omettre de ce qu'il a entendu et de n'y pas introduire de mensonge* ». Et Papias ajoutait : « *Quant à Matthieu, il réunit en langue hébraïque les sentences* (τὰ λόγια) *et chacun les traduisit comme il put.* » Ces quelques lignes ont fait verser des flots d'encre : laissons-les couler et essayons de comprendre le texte lui-même. Il convient, semble-t-il, d'entendre que Jean le Presbytre, que cite Papias, connaissait deux livrets évangéliques : l'un contenait un récit attribué à Marc et censé

garanti par Pierre, l'autre un recueil de sentences attribué à Matthieu et rédigé en araméen. Seulement, comme nous ne savons pas qui était ce Presbytre, nous ne pouvons décider s'il avait qualité pour authentiquer l'origine des deux livrets. Il est clair que ce qu'en dit là Papias ne respire ni une estime débordante, ni une confiance sans limites. C'est au point qu'on s'est demandé récemment ([99]) si le vieil épiscope asiate ne cherchait pas à déprécier des intrus, deux Évangiles qui, de son temps, commençaient à faire concurrence à l'Évangile éphésien, qui devait être celui de Hiérapolis : l'Évangile johannique. Hypothèse ingénieuse, mais rien de plus. Il est d'ailleurs évident que Papias ne sait rien de ce Marc ni de ce Matthieu ([100]), et que nous ne sommes pas mieux renseignés que lui.

Quoi qu'il en soit, les chrétiens qui lurent Papias après que *Mc.* et *Mt.* furent passés dans l'usage courant des Églises, n'hésitèrent pas à les reconnaître dans les deux écrits en cause et des exégètes considérables pensent aujourd'hui comme eux, tout en confessant que ni *Mc.* ni *Mt.* ne répondent exactement à ce qu'en dit Papias. « *La notice est fausse* », estime Loisy ([101]). C'est possible, mais je n'en suis pas si sûr. Au temps où écrivait notre Phrygien, les Synoptiques existaient et il les connaissait sans doute; mais ce n'est pas sur sa propre autorité qu'il se fonde en l'espèce; c'est sur celle du Presbytre (καὶ τοῦθ' ὁ πρεσβύτερος ἔλεγεν) et, du coup, nous remontons sensiblement plus haut. « *Il est permis de penser que le témoignage prêté à Jean l'Ancien tend à justifier une situation de fait, le crédit acquis que l'on voulait conserver à un livre sur l'origine duquel on n'était pas suffisamment renseigné* » (Loisy). Sans doute, encore que Papias ait une singulière manière de donner du crédit aux deux livrets dont il parle; mais, si l'on veut bien remarquer : 1° que notre *Mt.* n'est pas traduit de l'araméen, qu'il n'est pas qu'un recueil de sentences, qu'il est même, très visiblement, une compilation où *Mc.* presque entier a été absorbé, et 2° que notre *Lc.* offre un arrangement plus logique que ne le suppose la notice et qu'il est un peu osé de l'assimiler à une catéchèse de Pierre ou d'un autre Apôtre, on conviendra qu'il y a aussi une possibilité pour que les propos de Jean l'Ancien se rapportent à l'*Urmarcus* et à *Q*.

A parler franc, je crois même cette conclusion plus probable que l'autre; mais j'avoue qu'elle ne nous vaut pas un bien grand avantage, puisqu'elle laisse subsister tout entier le problème de l'autorité et de la véracité du Presbytre au regard des deux livrets initiaux. Il est impossible de dire que le crédit de l'une et de l'autre soit en hausse parmi les critiques d'aujourd'hui ([102]).

Or, en dehors du témoignage de Papias, de sens si discutable et qui ne garantit pas grand-chose, nous ne possédons que des indices insignifiants sur les origines de l'*Urmarcus* et sur son exactitude. On relève en *Mc.* un assez grand nombre de traits qui se rapportent à Pierre et qui pourraient venir de lui. On y relève aussi quelques latinismes qui, si l'on veut, s'accordent avec la tradition de sa rédaction à Rome ([103]); mais comme, d'autre part, il abonde en araméismes, Wellhausen en a pu conclure que l'*Urmarcus* était araméen. Il remonterait alors très haut, vers 60 ou 65, et il tirerait de l'autorité de son âge; par malheur, une présomption, même séduisante, n'est pas à prendre pour une certitude. Nombre de

critiques (Loisy, Spitta, J. Weiss, Wernle, Ed. Meyer, etc.) ne répugnent pas à l'hypothèse qui attribue l'*Urmarcus* à Marc, disciple de Pierre, mais il va de soi que, même en l'acceptant avec eux, d'ailleurs sous toutes réserves, nous ne prenons aucune sûreté contre la déformation qu'il est à craindre que la *tradition* de Pierre ait subie entre Marc et le remanieur dont nous possédons l'œuvre ([104]), et nous n'apprenons pas ce qu'était au juste l'autorité de cet *Urmarcus*. En d'autres termes, nous ne savons pas ce que pouvait valoir en histoire ce recueil premier, fondement de notre *Mc*, et, par suite, *assise quasi unique de notre connaissance de la vie de Jésus.*

Nous ne possédons d'ailleurs pas une plus rassurante information sur l'origine et l'exactitude de *Q* ([105]). Ce n'est qu'une douteuse vraisemblance qui confond le Matthieu du Presbytre avec Matthieu l'Apôtre. On peut accepter que le recueil remonte à peu près aussi haut que l'*Urmarcus*, ce qui n'est pas encore une grande précision. Son cadre serait galiléen et son contenu aurait été presque entièrement didactique, sans aucune tendance à l'apologie ni au dogmatisme ([106]). Il n'aurait fait aucune place à la Passion ni à la Résurrection, n'accordant aucune valeur à la mort de Jésus. Il aurait enfin réduit son propre messianisme à une prédiction du retour apocalyptique du Maître. Ce sont là certainement des traits de haute antiquité et qui, ne s'accordant guère avec l'esprit de nos Évangiles, leur paraissent de beaucoup antérieurs. Malheureusement, ce n'est que par supposition qu'on se risque à les restaurer ([107]). Plusieurs exégètes (Loisy, Nestle, Wellhausen, Wernle, etc.) acceptent que la langue de l'original soit l'araméen, autre marque d'antiquité; mais, dans tous les cas, c'est une version grecque qu'ont utilisée *Mt.* et *Lc.*, car ils se rencontrent trop souvent dans l'expression pour qu'on puisse admettre qu'ils aient, chacun de son côté, traduit un original sémitique.

Harnack nous assure que *Q* était de meilleure qualité historique que l'*Urmarcus* ([108]). C'est possible, et accepter cette hypothèse reviendrait à dire que nous connaissons peut-être moins mal l'enseignement de Jésus que sa vie; mais il nous manque bien des précisions pour avoir le droit d'affirmer. Nous ne savons même pas quelle était l'étendue des *Logia*. Nous voyons assez bien ce que *Mt.* et *Lc.* leur ont pris; mais n'ont-ils rien négligé d'essentiel? Mettons que ce soit improbable ([109]). Mais quelle était la disposition du recueil et l'ordre des sentences, que *Mt.* et *Lc.* ont évidemment bouleversé à leur gré? Quelle était leur teneur exacte, là où *Mt.* et *Lc.* les reproduisent en dissonance? Voilà bien des questions que nous sommes contraints de laisser sans réponse. Tels qu'ils nous sont parvenus, disloqués et incohérents, ces *Logia* semblent hors du temps et du lieu : ceux même qui ont gardé un cadre n'apportent qu'un appoint douteux à un récit de la vie de Jésus.

VI

La tradition apostolique sur la vie de Jésus

En dernière analyse, l'*Urmarcus* et les *Logia* n'ont jamais possédé d'autre appui que les souvenirs des disciples directs de Jésus, et c'est

pourquoi, peut-être, la tradition les a rattachés à deux d'entre eux. Or, en supposant — ce que rien ne nous garantit — que les deux livrets aient représenté la première mise en forme de ces souvenirs et en reculant leur composition aussi loin que possible, jusque, je suppose, vers l'année 50 ([110]), il faut accepter que les souvenirs apostoliques ont circulé à l'état de *tradition orale* (παράδοσις) pendant une vingtaine d'années. C'est beaucoup, d'autant que, pendant ces vingt ans, la foi chrétienne est née, qui a commencé sur la personne de Jésus un travail d'exaltation irrésistible. Et, d'autre part, qu'est-ce que cette *tradition* avait gardé au juste? Seulement des souvenirs authentiques et véridiques? Tous les souvenirs utiles à une figuration exacte de Jésus? Il est à craindre que non. Entre le Maître qu'ils avaient connu « *dans la chair* » et l'image qu'ils s'en formaient après vingt ans, s'interposaient, pour les Apôtres eux-mêmes, le drame de la Passion et le mystère de la Résurrection qui avaient dérangé l'équilibre de leur foi première et, du même coup, modifié la perspective de la réalité où elle était née.

Durant ces vingt ans, leur pensée s'était fixée sur un petit nombre d'idées, qu'ils avaient peu à peu organisées et par rapport auxquelles, aussi, ils avaient inconsciemment trié et interprété tout ce que leur mémoire avait retenu de la vie et de l'enseignement de Jésus. Aussi bien le trésor pouvait-il être bien moins riche et beaucoup moins éclatant que nous ne sommes portés, par une sorte de choc en retour de la légende évangélique, à le supposer ([111]). Puisque le supplice du Maître ne marquait pas le terme de son action, il en devait du moins signifier une étape et une transformation : *Jésus le Nazaréen disparaissait pour faire place au Christ glorifié*, et les disciples « *témoins de la résurrection* », c'est-à-dire disposés à en affirmer la réalité, se mirent, en effet, à prêcher le Christ. Ils allèrent répétant que les promesses messianiques faites à Israël s'étaient réalisées en Jésus, qu'il devait bientôt revenir, et sa *parousie*, entendons sa manifestation, marquerait l'aurore du Royaume qu'il avait annoncé. Il leur fallut donc se prouver à eux-mêmes et démontrer aux autres que Jésus était le Messie attendu par les Juifs, qu'il avait vécu, agi, parlé en cette qualité, et il n'est que trop évident qu'une telle preuve, qu'une aussi surprenante affirmation avait besoin d'un autre appui que celui de la tradition galiléenne. La représentation du Messie n'était pas à inventer et il convenait d'y adapter Jésus. Le type de *Celui qui devait venir* gardait dans l'attente messianique assez d'indécision pour que l'opération ne parût pas radicalement impossible; mais, du moins, était-il nécessaire que, dans la personne et l'existence terrestre du Nazaréen, trouvassent leur emploi et leur justification les textes de l'Écriture où les Juifs reconnaissaient l'annonce et la préfiguration du Béni de Iahvé. Alors les Apôtres découvrirent, probablement sans surprise, qu'ils n'avaient pas entendu selon leur vrai sens nombre de *dits* de Jésus, qu'ils s'étaient mépris sur tel ou tel de ses *gestes*. Ils révisèrent et, proprement, réformèrent, en la plaçant dans la lumière messianique, l'image qu'ils s'étaient faite de sa personne. D'instinct, ils laissèrent tomber beaucoup de souvenirs qui s'accordaient mal avec leur conviction présente et ils en « retrouvèrent » d'autres qui la fortifiaient fort à propos, mais qu'au vrai les nécessités de l'apologétique et les suggestions de la

dispute qu'ils soutenaient contre les Juifs faisaient spontanément sortir de leur illusion, non de leur mémoire. Leur bonne foi n'est pas en cause, naturellement : une nécessité plus forte qu'eux effaça peu à peu de leur esprit les traces d'une réalité décevante, pour y graver la représentation d'une vie de Jésus adaptée aux exigences de son messianisme; et, d'un effort inconscient autant qu'irrésistible dans sa logique, ils la construisirent au rebours de son véritable cours, en remontant de la Résurrection à la Nativité ([112]).

On peut admettre que les Apôtres cherchèrent à résister dans une certaine mesure aux puissantes suggestions qui les poussaient à oublier les faits et que, si leurs souvenirs se trièrent, se déformèrent, s'enrichirent aussi, ils ne perdirent pourtant pas tout contact avec la vérité du passé. Mas la foi de leurs disciples ne connut pas les mêmes obstacles. Fort empêchée de choisir entre diverses influences qui la sollicitaient de substituer un Christ irréel au Jésus de l'histoire, elle les subit toutes ensemble : celle des représentations messianiques populaires; celle des textes de l'Ancien Testament réputés prophétiques ([113]); celle des thèmes légendaires en circulation dans tout l'Orient sémitique et prêts à se rassembler autour de n'importe quel type de héros religieux; celle des religions à mystères, de l'ambiance syrienne et asiate, dont le dieu sauveur, mourant et ressuscitant, s'unissait à ses fidèles par des rites puissants, mi-symboliques et mi-réalistes, qui rappelaient et, en quelque manière, renouvelaient le drame salutaire de sa vie ([114]); celle de l'esprit juif qui impose à la prédication chrétienne la nécessité de produire des miracles de Jésus pleinement convaincants, car, dit saint Paul, *les Juifs réclament des signes* (*1 Cor.*, 1, 22 et s.). Encore faudrait-il y ajouter celle des inspirés — dont le Tarsiote lui-même nous offre le plus illustre exemple — qui ont candidement confondu et combiné les souvenirs qu'ils devaient peut-être à une tradition authentique et les enseignements qu'ils tiraient de leurs propres révélations ou de leurs visions. Un homme comme Paul attribuait au moins la même valeur de fait et beaucoup plus d'importance à ce qu'il avait « *appris du Seigneur* » par communication directe qu'à ce qu'il avait pu recueillir de la bouche de tel ou tel des *Douze*.

Ce fut donc en présence d'une tradition très altérée, diminuée par un bout et accrue par l'autre, que se trouvèrent placés les premiers chrétiens qui jugèrent utile de la fixer par écrit. Ils s'inspirèrent pour le faire, non pas du souci de notre curiosité historique, mais des nécessités de l'enseignement chrétien, de l'édification ou du culte, car c'est en vue de tout cela que furent composés les premiers recueils évangéliques.

Nous devons nous figurer les deux livrets-sources de nos Évangiles synoptiques comme des florilèges tendancieux de sentences ou d'anecdotes; or, celui qui choisit dans une intention si particulière n'est jamais bon juge de l'intérêt intrinsèque de ce qu'il néglige. Il est à croire que l'*Urmarcus* et *Q* n'ont pas été seuls de leur espèce à circuler de leur temps. Et si même nous leur accordions l'exactitude de l'attribution prétendue qui a probablement assuré leur fortune, il faudrait reconnaître qu'elle ne leur a pas, du même coup, valu le respect de ceux qui les ont lus et

copiés : ils ne se sont guère fait scrupule de les retoucher et de les charger de variantes plus ou moins graves.

C'est au point qu'il est légitime de se demander aujourd'hui si la lettre de nos textes mérite confiance ([115]). Avant que de se cristalliser — à peu près — dans le canon, les Évangiles ont circulé, peut-être pour leur dommage. Nous ne possédons plus, bien entendu, leurs originaux; nous ne les connaissons que par des copies de copies et l'exactitude rigoureuse des archétypes eux-mêmes fait question. Depuis, la négligence, l'ignorance ou — pire encore — la prétention à l'intelligence de maint copiste ont sévi sur le malheureux texte, sans parler de la malice des correcteurs qui, de propos délibéré, lui ont, dans un sens ou dans l'autre, imposé leurs vue de foi ([116]). Le patient travail de l'exégèse peut, sans doute, par une diligente comparaison des manuscrits, porter remède à ses diverses injures. Il est à craindre qu'il en reste que nous ne soupçonnons plus. Beaucoup d'entre les innombrables variantes n'ont aucune importance, mais il en est quelques-unes qui font trembler : nous les rencontrerons chemin faisant ([117]).

En même temps, comme les livrets en cause n'enfermaient pas toute la tradition orale, elle continuait son chemin à côté du leur, accueillante aux majorations édifiantes et toujours disposée à imposer ses suggestions aux remanieurs de textes.

D'aucuns, tel Papias lui-même, lui donnaient encore la préférence sur les écrits, parce qu'ils la trouvaient plus riche que ceux-ci. Ils ne prenaient pas garde que son opulence n'était pas toute de bon aloi. Les sottises qui se disaient autour de notre Phrygien suffiraient à nous en convaincre. Eusèbe, qui avait encore sous les yeux les ouvrages de Papias, ne porte-t-il pas contre eux ce témoignage : (II) « *ajoute encore d'autres choses, comme lui venant de la tradition orale, certaines paraboles du Sauveur et de ses enseignements qui ont de quoi surprendre et divers récits entièrement fabuleux* (μυθικώτερα) » ([118])?

C'est, je pense, à cette tradition — qui n'était plus *tradition* du tout, si elle l'avait jamais été, mais simplement affirmation de *l'évidence interne* de la foi ([119]) — que les divers rédacteurs qui ont successivement travaillé sur l'*Urmarcus* et sur *Q* ont demandé les compléments devenus pour eux nécessaires. Ces compléments nous les reconnaissons du premier coup d'œil aujourd'hui, par exemple dans les récits de l'enfance que nous donnent *Mt.* et *Lc.*, et dans la finale de *Mc.* (16, 2-20). Ailleurs ils sont moins visibles ou nous échappent tout à fait, mais il est impossible de douter qu'ils existent. C'est parce que la persistance de cette *tradition orale*, mouvante et d'instinct coordonnée aux besoins de la foi grandissante, leur apparaît comme décisive dans la mise en forme de nos Évangiles, que plusieurs exégètes d'aujourd'hui ([120]) n'attachent plus grande importance au problème des sources écrites de ces livrets. Ils ne voient plus en elles que des moments dans le grand mouvement qui a construit la légende de Jésus-Christ et que seule la formation du canon a borné. Ils n'ont certainement pas tort.

Nos Évangiles ont donc été destinés à la catéchèse, à la polémique apologétique, au culte; et, proprement, ils sont nés d'eux. Or, quarante ou cinquante ans après la mort de Jésus, l'apologétique chrétienne ([121])

ne devait plus seulement prouver que le Nazaréen avait été le Messie; il lui fallait encore tenir compte d'une christologie déjà développée, qui posait, sur la relation du Seigneur à Dieu et au Cosmos, des problèmes que la *paradosis* galiléenne se serait montrée bien incapable de résoudre. Elle ne cessait du reste pas de subir les influences qui s'étaient exercées si promptement sur la tradition première et elle y ajoutait celle de l'Apocalyptique juive, qui connaît un renouveau fort actif vers le temps de la Grande Révolte (66-70) ([122]); celle des Apocryphes où s'étalent, sans retenue ni bon sens, les inventions majorantes de la foi populaire ([123]) et enfin — je serais tenté de dire surtout — celle de la brouille, désormais consommée, entre le judaïsme et le christianisme. Elle pousse irrésistiblement à donner à Jésus une figure et une nature inadmissibles dans le plan d'Israël. En définitive, au terme de discussions déjà longues, il ne paraît pas improbable que la rédaction des épisodes les plus importants de la Synopse, la Passion, par exemple, ait été dominée surtout par une préoccupation cultuelle. A partir du moment où le Seigneur (κύριος) chrétien devient l'objet d'un culte, la nécessité d'une légende cultuelle s'impose. Les Évangiles la réalisent de mieux en mieux en partant de *Mc.* jusqu'à *Jn.* Je ne pense pas qu'ils ne soient que des *légendaires* cultuels, ainsi qu'on l'a soutenu ([124]), mais ils sont cela sous un de leurs aspects, peut-être le principal; et il va de soi que la préoccupation d'adapter la tradition évangélique à des nécessités de liturgie ait efficacement contribué à la charger de mythe, à l'abstraire du réel. Elle a pu être différente d'abord ([125]); nous ne la connaissons plus que sous l'adaptation que la pratique cultuelle lui a imposée. Nous constaterons, par exemple, plus tard, que l'organisation de la Semaine sainte n'est pas la même chez les Synoptiques et chez *Jean*, et nous connaîtrons que la commémoration liturgique de Pâques est placée à des moments différents et réglée par des usages dissemblables, dans les Églises asiates et dans les autres communautés de terre païenne; n'est-il pas à supposer que l'étonnante divergence du IVe Évangile par rapport aux trois autres a pour cause et pour intention la nécessité de justifier une pratique cultuelle consacrée et que, du reste, il en va de même de la tradition synoptique, obligée d'authentiquer une autre pratique? S'il est vrai que la tradition évangélique soit, *pour une très grande part, un produit de la foi chrétienne* (Loisy), l'action sur elle du culte par lequel s'exprime cette foi n'est qu'un cas particulier du phénomène. Qu'il soit plus frappant que les autres, il n'y a sans doute pas à s'en étonner, car les exigences de la liturgie sont plus immédiatement impérieuses que celles de la pensée, surtout au temps où nous nous reportons.

Ajoutons que les rédacteurs premiers de nos Synoptiques, déjà si mal placés pour demeurer dans la vérité de l'histoire, n'ont pas même fixé définitivement leur croyance et leur représentation de Jésus, puisque la comparaison de leurs trois textes et le rapprochement des manuscrits qui nous en restent permettent de repérer nombre de retouches qu'ils ont subies avant que de trouver l'immobilité relative dans la canonisation. Je dis *relative* parce qu'entre la fin du IIe siècle et nos plus anciens manuscrits, qui datent du courant du IVe siècle (tels le *Vaticanus* et le *Sinaïticus* grec), se placent les menues corrections et aménagements de détail que

les diverses Églises ont pu apporter au texte qu'elles connaissaient et le travail de révision, d'épuration, de mise au point accompli au IIIe et au IVe siècles dans les grandes écoles chrétiennes d'Alexandrie, de Césarée de Palestine, d'Antioche. Il n'est sans doute pas téméraire de supposer que les exégètes de ce temps-là se sont moins inspirés des rigoureux principes de notre critique textuelle que des besoins de leur intelligence et de leur foi.

Au total, tout le travail de la pensée chrétienne antique sur la tradition orale et écrite relative à Jésus se peut caractériser d'un mot : *il tend à l'élimination progressive de la réalité historique et à son remplacement par une légende majorante.* Si l'on doit s'étonner de quelque chose, ce n'est donc pas qu'il reste si peu dans nos Synoptiques de la vie véritable et de l'enseignement authentique de Jésus, c'est qu'il paraisse en subsister quelques bribes ([126]). Rendons grâces à l'interprétation symbolique qui a peut-être sauvé pour nous plusieurs épisodes considérables et au goût de nos trois Évangélistes pour la compilation, qui les a détournés du souci de rendre parfaitement cohérentes les diverses parties de leur rédaction. S'ils s'étaient avisés de cette préoccupation, ils nous auraient légué trois écrits construits comme l'est, par exemple, le IVe Évangile et aussi inutilisables que lui pour nous représenter Jésus.

Néanmoins tous les critiques libéraux, même les plus décidés à soutenir la réalité historique du Christ et la possibilité de l'atteindre dans les Synoptiques, ont insisté sur les insuffisances de l'information que nous y puisons. Ils conviennent qu'elle ne nous donne une idée nette que d'une représentation *secondaire*, celle que s'est formée du Seigneur Jésus la génération qui a suivi les Apôtres; d'une représentation qui, d'ailleurs, ne nous laisse voir Jésus qu'*en surface*, pour ainsi dire, en surface et sur un seul plan, sans qu'en elle apparaissent les marques des diversités, des transformations et du développement où se manifeste la vie.

D'aucuns cherchent à atténuer cet inconvénient dernier, qui donne bien de l'inquiétude au psychologue, en se persuadant que Jésus était si foncièrement simple qu'il n'a jamais dû changer beaucoup, ou que sa carrière a été trop courte pour qu'il ait eu le temps d'évoluer. Par malheur, il reste à prouver que, si nous le voyons simple, ce n'est pas seulement parce que les textes évangéliques nous cachent la réalité de sa vie et de sa nature. Et cette preuve, personne ne la donnera. En vérité, nous ne regardons plus le Nazaréen que par les yeux d'hommes qui, sur la fin du Ier siècle, tournaient leurs espoirs vers l'avenir glorieux de son retour apocalyptique bien plus que vers la réalité de son passé terrestre et qui avaient figé son image dans l'immobilité d'une perfection surhumaine. Nous posons aux prétendus témoignages de ces hommes des questions qui nous semblent primordiales et auxquelles nulle réponse n'est faite, à moins qu'elles n'en reçoivent une erronée ou mensongère, parce que ceux qui la font n'ont souci que des exigences de leur foi et non pas des inquiétudes de l'histoire. Le mythe de salut qu'ils ont substitué à la réalité de l'existence et de la prédication de Jésus les intéresse exclusivement, et ce qu'ils ont laissé subsister peut-être de la tradition première, des souvenirs exacts sur le Maître Galiléen, c'est seulement ce que la conception du Seigneur en a pu accepter, à quelques inadvertances près. Même

dans l'Évangile de Marc, « *nous n'avons plus une biographie du Jésus historique mais une suite d'anecdotes mises bout à bout* » (Bousset). Et j'ajoute *arbitrairement*, tantôt pour répondre à une intention apologétique ou cultuelle, tantôt sans raison, au hasard. Une étude comparative des épisodes parallèles des trois Synoptiques et une analyse rigoureuse de la contexture de chacun d'eux, conduit à l'inévitable conclusion que peut-être pas un seul récit n'est ni à sa place historique ni vraiment exact ([127]). Même le petit schéma de la vie de Jésus que nous offre *Mc.* et auquel la tradition chrétienne s'est vaille que vaille conformée, a toutes chances de n'être qu'une forgerie du rédacteur. Nous ne trouvons qu'une faible consolation à nous dire que c'est d'ordinaire ainsi — encore ne faudrait-il pas exagérer — qu'on écrivait l'histoire dans le monde oriental antique ([128]). D'autant plus faible même que, selon toute vraisemblance, c'est la communauté hellénistique qui a, en terre grecque, créé le type littéraire *Évangile* ([129]).

VII

La tradition apostolique sur l'esprit et l'enseignement de Jésus

A défaut de la vie authentique de Jésus, pourrions-nous du moins atteindre son esprit et ses idées essentielles? On convient que les discours évangéliques sont, au moins pour une large part, l'œuvre des rédacteurs, à commencer par le plus connu de tous, le *Sermon sur la montagne.* En supposant que les instructions et sentences qui les composent viennent vraiment de Jésus, est-ce qu'elles ont gardé leur caractère et leur sens en devenant parties d'un discours artificiel? Beaucoup de *dits* du Nazaréen ont été prononcés dans des circonstances particulières qu'ils n'avaient pas la prétention de dépasser. Leur introduction dans un discours suivi et qui répond à une intention beaucoup plus générale, ne tient pas compte de leur nature essentielle et leur prête une taille qu'ils n'avaient peut-être pas à l'origine.

Quand, par exemple, Jésus dit : « *Ne croyez pas que je sois venu abolir la Loi et les Prophètes* » (*Mt.*, 5, 17), je pense qu'il entend seulement protester contre une tendance, qui a pu se manifester autour de lui, à le prendre pour un réformateur religieux. *Lc.*, 16, 17 donne encore le *logion* isolé; *Mt.*, en le faisant entrer dans le *Sermon sur la montagne*, le place dans une tout autre perspective ([130]). Du reste, pour toutes ces *paroles* prêtées à Jésus, se pose le problème de l'authenticité. Elles ont circulé de bouche en bouche, dans des milieux populaires, avant que d'être couchées par écrit. Elles ont été ajustées à des desseins apologétiques; elles ont, au besoin, servi dans des polémiques, et tout cela n'est guère rassurant.

En vérité, *c'est à l'air qu'elles ont qu'on les juge*, et c'est un critérium bien hasardeux. Les *logia* de Jésus, assure-t-on ([131]), sont semblables à des galets que la mer de la tradition a roulés dans ses vagues, qu'elle a polis, puis disposés ou groupés au hasard, mais qui, comme les galets eux-mêmes, ont substantiellement résisté, et qu'on reconnaît encore. Je me méfie de toutes ces figures. Du galet que nous ramassons sur la

plage ou que nous arrachons au *conglomérat* crayeux de la falaise, nous ignorons bien des choses : où il s'est formé dans sa substance; quelles circonstances l'ont tiré de son lieu d'origine; quelles étaient sa taille et sa forme premières; le moment où il a commencé de rouler, le chemin qu'il a parcouru avant de s'arrêter là où nous l'avons trouvé; mais, du moins, savons-nous le nom et l'âge, connaissons-nous la nature de la roche dont il nous offre un fragment. Où trouver la recette positive et invariable qui nous permettra de distinguer de toute autre, à coup sûr, une sentence de Jésus qui nous arrive, tel le galet, usée et polie par un trop long usage? Mais, réplique un savant qui pourtant ne craint pas les conclusions hardies et négatives (Conybeare) ([132]), la plupart des *logia* évangéliques portent un commun cachet, qu'un peu d'habitude fait reconnaître sûrement : « *il semble hypercritique, pour ne pas dire absurde* », de les regarder comme une collection de sentences provenant de personnes différentes. Il en va de même des *paraboles*, dont l'unité de ton et d'esprit ne saurait être contestée. Lorsqu'on lit les *Psaumes* dits de David ou les *Proverbes* dits de Salomon, la diversité des auteurs qui les ont façonnés se révèle très vite; « *dans les sentences et paraboles des Évangiles, au contraire, c'est partout le même esprit qui parle et se manifeste dans l'originalité des figures elles-mêmes* » ([133]). Il est donc bien vrai : c'est sur leur *air* qu'on juge les *logia* et qu'on leur fait confiance.

Ce critère admis, il reste que si les *logia* viennent d'une seule source, elle n'est pas nécessairement à confondre avec l'enseignement de Jésus. Mais ne sait-on pas qu'avant et après le temps où le Christ a vécu, les Juifs avaient coutume de garder en collections les *dits* de leurs rabbins? On n'a jamais contesté l'authenticité de ceux que la *Mischna*, par exemple, attribue à Gamaliel, à Hillel, à Éliézer, ou à tel autre des anciens *Pères*. Or, ils ont été couchés par écrit bien plus loin de la vie de leurs auteurs que ne l'ont été les *logia* de celle de Jésus.

Il y a donc des chances pour que, substantiellement du moins, toutes réserves faites sur les altérations rédactionnelles toujours possibles, les *logia* que nos Évangélistes ont trouvés rassemblés en *Q* aient été authentiques. Je le confesse, ma confiance se trouve, en l'espèce, moins solide que celle des critiques — tels Bousset et Conybeare — dont ce raisonnement rassure l'inquiétude : je ne me sens pas aussi certain qu'eux de reconnaître *le cachet* de Jésus sur ces prétendus témoignages de l'enseignement évangélique. Sans prendre tout entier à mon compte l'âpre défi du mythologue Steudel : « *Je serai reconnaissant à tout théologien qui m'apportera une sentence de Jésus dont je ne pourrai pas démontrer qu'elle existait déjà à l'époque contemporaine* », je ne reconnais pas toujours aux *logia* attribués à Jésus *l'originalité* inimitable qu'on leur prête encore quelquefois.

J'irais même jusqu'à dire que maint d'entre eux ne retiendrait l'attention de personne s'il nous venait de quelque hasardeux recueil d'*agrapha*, au lieu de se rencontrer dans un livre canonique. D'autre part, il n'est pas tout à fait juste d'assimiler la conservation de nos *logia* à celle des *Paroles des Pères* du rabbinisme : Gamaliel, Hillel, Éliézer ont sans doute grandi à mesure que la fuite du temps les reculait dans le passé et il se peut qu'on leur ait arbitrairement rapporté telle ou telle sentence

frappante restée anonyme dans la tradition des écoles, mais aucun d'eux n'est devenu le Christ, Fils de Dieu. Entre eux et le moment où leurs propos se sont fixés par écrit ne s'est interposé, autant que nous le sachions, aucun saint Paul, et cela est sans doute de conséquence. Enfin, on ne leur a pas demandé d'authentiquer des conclusions de foi soi-disant tirées de leur enseignement.

Il me semble que ces simples remarques suffisent à nous persuader, en attendant une démonstration précise, que les textes qui touchent à l'enseignement de Jésus ne gardent pas beaucoup plus de chance d'avoir conservé leur intégrité que ceux qui prétendent nous raconter sa vie. Les uns comme les autres ont subi des retouches, soit par addition, soit par retranchement, *sur les points essentiels.* Tout au plus avons-nous chance de posséder encore dans leur teneur originelle, ou à peu près, une notable partie des sentences morales de Jésus qui ne gênaient pas le développement de la christologie, et quelques-unes de ses prescriptions touchant l'amour de Dieu et la foi-confiance.

Je dois le répéter, beaucoup de critiques ne sont point si pessimistes, ou plutôt, après l'avoir été quand ils ont étudié en eux-mêmes les textes évangéliques, ils oublient de le rester quand ils les interprètent en histoire. Il n'est que juste de donner une idée de leurs raisons qui ne paraissent pas toutes sans valeur.

Renan, qui excellait à peindre les nuances, résume comme il suit ses impressions sur les Évangiles : « *Ce ne sont ni des biographies à la manière de Suétone, ni des légendes fictives à la manière de Philostrate; ce sont des biographies légendaires. Je les rapprocherais volontiers des légendes de saints, des Vies de Plotin, de Proclus, d'Isidore, et autres écrits du même genre, où la vérité historique et l'intention de présenter des modèles de vertu se combinent à des degrés divers. L'inexactitude, qui est un des traits de toutes les compositions populaires, s'y fait particulièrement sentir. Supposons qu'il y a dix ou douze ans* (134), *trois ou quatre vieux soldats de l'Empire se fussent mis chacun de leur côté à écrire la vie de Napoléon avec leurs souvenirs. Il est clair que leurs récits offriraient de nombreuses erreurs, de fortes discordances..., mais une chose résulterait certainement avec un haut degré de vérité de ces naïfs récits, c'est le caractère du héros, l'impression qu'il faisait autour de lui. En ce sens, de telles histoires populaires vaudraient mieux qu'une histoire solennelle et officielle. On en peut dire autant des Évangiles. Uniquement attentifs à mettre en saillie l'excellence du maître, ses miracles, son enseignement, les évangélistes montrent une entière indifférence pour tout ce qui n'est pas l'esprit même de Jésus... Autant on prêtait à la parole de Jésus un haut degré d'inspiration, autant on était loin d'accorder cette inspiration aux rédacteurs. Ceux-ci ne s'envisageaient que comme de simples scribes et ne tenaient qu'à une seule chose: ne rien omettre de ce qu'ils savaient* (135). » Or, cette manière de penser sur les Évangiles ne répond pas à ce qu'ils sont vraiment, et les très judicieuses remarques dont Renan fait suivre ce couplet, sur la nécessité qui a jeté la personne de Jésus dans la légende, ne suffisent pas à corriger la fausseté de son jugement. Ce n'est pas du tout l'esprit de Jésus qui intéresse les rédacteurs de nos Évangiles, c'est l'esprit du Christ, tel que leur foi se le représente. Ils ne sont pas

uniquement attentifs à rapporter ce qu'ils savent, mais bien à démontrer ce qu'ils croient. N'est-il pas curieux que même les hommes qui ont le plus contribué de leurs efforts à prouver que telle est bien l'évidence au regard de nos textes, glissent, par une pente insensible, à s'accorder avec Renan? Un instinct atavique, plus puissant que leur raison, leur rend insupportables les conclusions négatives auxquelles leur exégèse semblait les avoir conduits et les pousse à imaginer, au profit du récit évangélique, une vérité analogue à celle que le même Renan prêtait au récit de la Passion : Ils « *ne sont pas vrais à la lettre, disait-il, mais ils sont vrais d'une vérité supérieure; ils sont plus vrais que la nue vérité, en se sens qu'ils sont la vérité rendue expressive et parlante, élevée à la hauteur d'une idée* ». J'avoue que je me représente mal, dans l'ordre de l'histoire, une vérité supérieure à l'exactitude et qui ne nous apparaît qu'à travers des erreurs de détail. D'autre part, l'opération qui prétend élever un fait à la hauteur d'une idée m'inquiète beaucoup, et je sais que les idées naissent fort communément en dehors des faits dans le domaine de la religion.

Pourtant, avec moins de rhétorique et aussi moins d'élégance que Renan, mais avec autant de décision, nombre de notables exégètes d'aujourd'hui tiennent pour la haute valeur historique de nos Synoptiques et reprennent ainsi en bloc les concessions que leur critique avait dû, dans le détail, faire à l'évidence. Les uns soutiennent ([136]) que les souvenirs essentiels des disciples galiléens s'étaient fixés solidement entre 30 et 70 et que la tradition qui s'est exercée sur eux n'a point entamé substantiellement leur fond. Telle était encore la position de Loisy dans ses *Évangiles synoptiques*, quand il écrivait ([137]) : « *Nonobstant la place assez large qu'il convient de faire au travail de la pensée traditionnelle et de la rédaction évangélique, les trois premiers Évangiles représentent fidèlement la substance de l'enseignement de Jésus.* » Il ajoutait, il est vrai, cette réserve : « *Plus délicate est l'appréciation des récits.* » On nous parle du *sol solide* que sentent nos pieds sous les détritus de la légende ([138]), de la *bonne étoffe historique* que représente « *en général* » la tradition synoptique ([139]), de l'identité de la substance du récit (*Erzählungsstoff*) d'un narrateur à l'autre ([140]). D'autres, plus ou moins disposés à se montrer sévères pour *Lc.* et *Mt.*, gardent confiance en *Mc.*, comme représentant la meilleure forme de l'ancienne tradition ([141]). Je pense qu'il faut voir dans tous ces *repentirs* l'emprise d'une hypnose confessionnelle, d'autant plus redoutable au jugement droit qu'elle est insoupçonnée de ceux qui la subissent. Quand ils la voient, ils se dégagent d'elle peu à peu, ainsi que l'a fait, par exemple, Loisy, et ils regardent comme il est le désert de notre information, sans se laisser leurrer par ses mirages.

Certainement — et c'est bien quelque chose — la tradition synoptique nous représente encore Jésus comme un personnage vivant; elle ne le transpose pas dans la sphère de la divinité, comme le feront les pauliniens; mais, si elle porte témoignage de la réalité de cette vie, elle ne nous la dévoile pas; elle la dérobe, tout au contraire, à notre curiosité sous des apports qui n'ont rien de commun avec des souvenirs exacts. Est-il possible de distinguer ceci de cela : la tradition solide de la création apologétique? Il ne manque pas de critiques libéraux pour le croire et

pour affirmer que, sous le personnage légendaire du Seigneur, on sent toujours battre le cœur de Jésus. Cette conviction optimiste procède de l'assurance que l'*Urmarcus* et *Q* étaient à l'origine d'excellents documents. Je crois avoir montré le contraire. Du reste, auraient-ils été vraiment de cette qualité que notre avantage en demeurerait mince, parce que les rédacteurs évangéliques les ont trop malmenés. Les contradictions de nos trois textes n'intéressent pas seulement, comme on cherche encore à le soutenir, la disposition et l'allure du récit; elles atteignent et gâtent même la matière historique, l'*Erzählungsstoff*, qui est censée l'alimenter; d'ordinaire il n'est pas si facile qu'il semble à certains d'y distinguer « *le diamant du verre poli* » (Jülicher). C'est seulement par un travail critique, patient et minutieux, sur chaque allégation évangélique et grâce aux inadvertances, aux bévues, aux défaillances d'intelligence ou de logique de nos Évangélistes, que nous pouvons espérer atteindre, *sur quelques points, des vraisemblances* — pas davantage — en dehors des négations très fermes qu'imposent nécessairement les impossibilités de la narration canonique.

En tout cela, il ne s'agit encore que des récits. Pour ce qui regarde la « sincérité » des *logia*, on se réfère à la littérature rabbinique, dont, déclare-t-on, le parallélisme s'impose, et voici comme on raisonne : les *logia* viennent d'un pays où la mémoire des disciples est exercée à retenir les enseignements des rabbins et où on les conserve dans leur sens original durant toute une suite de générations. La preuve en est que si nous rassemblons et coordonnons la tradition talmudique sur les grands « Maîtres » d'Israël, nous obtenons pour chacun d'eux une image caractéristique, vivante et qui offre toutes les apparences de la vérité. Cette sûreté de mémoire que possèdent encore les Orientaux d'aujourd'hui, jointe à la passivité intellectuelle des Palestiniens au temps de Jésus et à la frappe si nette des sentences et paraboles, ne sont-ce pas de solides garanties, et très rassurantes, au regard de la « sincérité » en cause? En ce temps-là, les rabbins coupent les cheveux en quatre et méprisent le réel; comment imaginer qu'en dehors d'une personnalité très originale ait pu naître une œuvre si vivante, se produire un pareil reflet du concret? A les bien regarder, nos Évangélistes font sans doute figure d'interpolateurs; ils ont inventé des détails, mais ce ne sont sûrement pas des créateurs; ils ne possèdent aucune indépendance intellectuelle et ils se réfèrent toujours à un double modèle : une figure (*Vorbild*) et un écrit (*Vorschrift*), qui demeurent également inconcevables s'ils n'expriment un homme et un enseignement. Les tendances de ces Évangélistes à la démonstration apologétique ne sont pas niables ; alors, pourquoi ont-ils laissé subsister dans leur livre tant de détails inutiles, tant d'historiettes oiseuses par rapport à leur dessein, si ce n'est parce que la tradition les leur imposait et qu'ils n'ont pas osé ou pas su s'en débarrasser? Pourquoi nous ont-ils conservé le souvenir de tant d'occasions où Jésus fait figure de simple maître de morale (*Sittenlehrer*) et pas du tout de Dieu sauveur (*Erlösergott*), alors qu'eux-mêmes ne se le représentaient plus bien que sous ce dernier aspect? L'image de l'homme et celle de l'enseignement se réduisent, par infortune, à des fragments, mais elles nous représentent bien des morceaux de la réalité; en sorte que si la biographie de Jésus est pour nous

parsemée de larges lacunes, le portrait du Nazaréen et l'essentiel de sa doctrine nous sont à peu près connus ([142]).

Je ne nie pas la part de vérité que ces remarques enferment, mais je répète que, pour spécieuses qu'elles soient, elles se montrent assez décevantes quand on prend corps à corps les textes qui sont censés les justifier. On s'étonne, par exemple, que des hommes de mémoire si sûre n'aient pas même retenu exactement les noms des douze Apôtres ou la lettre du *Pater*. D'autre part, il paraît évident, comme je crois l'avoir montré, que l'*Urmarcus* et *Q*, seuls fondements de l'édifice évangélique, reflètent une tradition bien plus incertaine et plus profondément altérée que ne le supposent les adversaires de Drews. Qu'on y sente encore passer la vie, c'est possible; qu'on y distingue encore la silhouette d'un homme et les vestiges d'une action personnelle, je le crois; mais quelle distance entre cela et ce qu'il nous faudrait voir et savoir pour nous représenter et comprendre sûrement Jésus!

VIII

Les Évangiles extra-canoniques ([143])

Or, nous n'avons pas à compter sur d'autres sources que les deux dont nous ne pouvons plus approcher qu'à travers nos Synoptiques. Ce n'est pas que la tradition apostolique, je l'ai dit en passant, n'ait inspiré que l'*Urmarcus* et *Q*; ce n'est pas non plus, sans doute, que ces antiques documents n'aient été utilisés que par *Mc.*, *Mt.* et *Lc.*; mais les écrits évangéliques qui peuvent avoir circulé en même temps que les deux dont nous parle Papias ont, par malheur, disparu; et, des Évangiles qui ont eu autorité dans diverses Églises, l'*Évangile selon les Hébreux*, l'*Évangile selon les Nazaréens*, l'*Évangile selon les Ébionites*, d'autres encore, nous ne possédons plus que de minces fragments. Du reste, autant que nous en pouvons juger, ces rédactions diverses ne se tenaient pas plus près des sources que ne font nos Synoptiques et elles ne disposaient pas d'autres sources qu'eux. Notre impression, du moins en ce qui concerne l'*Évangile selon les Hébreux* et l'*Évangile selon les Égyptiens*, c'est qu'ils sont secondaires par rapports à nos Évangiles canoniques, et nous ne pouvons leur demander que des éléments de comparaison et de critique ([144]). Il y a beaucoup moins encore à attendre des compositions fantaisistes et souvent extravagantes connues sous le nom de *Protévangile de Jacques*, d'*Évangile de l'Enfance*, d'*Histoire de Joseph le Charpentier*; ou des productions gnostiques qui, du reste, ne nous sont parvenues qu'à l'état de fragments dissociés et qui s'appellent *Évangile de Thomas*, *Évangile de Philippe*, *Évangile d'Ève* ([145]).

Les papyrus d'Oxyrynchus, en Égypte, nous ont rendu une douzaine de *logia*, découverts par Hunt et Grenfell, les uns en 1897, les autres en 1903 ([146]). Ils faisaient, à ce qu'il semble, partie d'une collection constituée vers le milieu du second siècle. On a beaucoup discuté sur les origines de cette collection et sur ses sources ([147]). Elle n'a sûrement pas été faite d'après nos Synoptiques, car plusieurs des *logia* qu'elle contient ne trouvent aucune équivalence dans nos textes, et ceux qui s'en rapprochent

se présentent dans des leçons assez particulières pour exclure l'hypothèse d'une dérivation directe. Certains critiques pensent donc que la collection d'*Oxyrynchus* représenterait une compilation originale de *logia*, tirée directement de la tradition; d'autres s'efforcent d'y voir une dérivation de nos textes canoniques, altérés plus ou moins profondément par l'imagination du collecteur; d'autres enfin songeraient plutôt à un florilège cueilli dans un ou plusieurs Évangiles extra-canoniques : chacun donne ses arguments. Le point essentiel pour nous, c'est qu'il ne reste aucune raison de croire que ces *logia* non compris dans l'Écriture — c'est le sens de ce mot *agrapha* par lequel on les désigne — soient plus anciens, je veux dire d'une forme plus voisine de l'original que ceux de nos Synoptiques. Le recueil ne peut guère remonter plus haut que 140; il n'est donc pas vraisemblable qu'il ait trouvé pour s'établir de meilleures conditions que *Mc.*, *Mt.* et *Lc.* On ne s'écarte sans doute guère de la vérité en l'assimilant à un livret composé d'extraits tirés d'un ou de plusieurs Évangiles non canoniques ([148]). Il convient d'écarter l'*Évangile selon les Égyptiens*, auquel on avait d'abord songé, parce que nous savons qu'il était déjà très teinté de gnose et s'apparentait à la *Pistis Sophia*, alors que les *logia* d'Oxyrynchus sont de bonne couleur synoptique. Il se pourrait, en revanche, que l'*Évangile selon les Hébreux* fût leur source principale ([149]). On remarque, d'ailleurs, la teinte lucanienne d'au moins une de ces sentences, celle qui porte le numéro 2 et qui peut se lire : « *Et le royaume* (ou *le règne*) *des cieux est au-dedans de vous* » ([150]). Seul écho que les textes nous donnent au verset fameux de *Lc.*, 17, 21 : « *Car voici que le royaume de Dieu est au-dedans de vous* (ou *parmi vous*). »

Nous sommes probablement en présence d'une collection d'extraits constituée pour l'usage privé de quelques fidèles. L'état de conservation du papyrus n'est pas bon et les restaurations qu'il faut opérer dans le texte restent trop souvent hypothétiques. En somme, cette intéressante trouvaille nous laisse sur une déception : elle ne nous apprend rien que nous ne sachions par ailleurs. Je n'espère pas beaucoup mieux des découvertes de l'avenir.

On a soigneusement relevé dans tous les écrits antiques parvenus jusqu'à nous les paroles attribuées à Jésus et que les livres canoniques ne contiennent pas, mais ces *Agrapha* provoquent les mêmes doutes que ceux dont je viens de parler ([151]). Comme à eux, on peut tout au plus demander quelquefois un éclaircissement de détail sur l'enseignement de Jésus; sa biographie n'a rien à en tirer.

Il existe encore une littérature copieuse qui abonde en précisions sur Jésus; elle constitue le vaste corps des *Apocryphes* du Nouveau Testament. Renan les apprécie en ces termes : « *Plates et puériles amplifications, ayant les canoniques pour bases et n'y ajoutant rien qui ait du prix.* » Il n'y faut, en tout cas, chercher que l'histoire du développement de la légende de Jésus et les extraordinaires inventions d'une foi qui, ne voulant rien ignorer de l'existence humaine du Seigneur, l'a décrite ainsi qu'elle la rêvait, comme une féerie de miracles éblouissants. Un de ces apocryphes, le *Protévangile de Jacques*, intéresse grandement l'histoire de la piété chrétienne et celle de l'inspiration de l'art chrétien; il reste indifférent à l'histoire de Jésus ([152]).

De toute évidence, la génération qui a suivi celle de nos Évangélistes n'a rien su de plus qu'eux sur le Seigneur. Les écrits des *Pères apostoliques*, les tout premiers écrivains chrétiens qui se placent entre les dernières années du Iᵉʳ siècle et le milieu du second, ne nous apportent non plus aucun secours appréciable. Ils peuvent nous aider à fixer l'histoire du canon et celle de la légende de Jésus; rien de plus : leurs auteurs n'étaient pas mieux renseignés que nous sur les faits de la vie du Maître et ils savaient moins bien que nous se servir des traditions dont ils disposaient ([153]).

Certains savants estiment que plusieurs épisodes capitaux de la vie évangélique de Jésus, que plusieurs traits essentiels de son enseignement, manifestent une influence certaine de l'Inde bouddhique sur la représentation qui avait cours dans les communautés chrétiennes au temps de la rédaction des Synoptiques. Mais, outre que le problème même de cette influence demeure encore terriblement obscur, il ne saurait s'agir de demander aux sources bouddhiques autre chose que de nous aider à comprendre quelques traits légendaires du récit évangélique. Je n'insiste pas ici : nous pourrons nous arrêter chemin faisant sur les cas où un rapprochement peut présenter de l'intérêt ([154]).

Conclusion

Ainsi, pour répondre à la double question : « Qui était Jésus et qu'enseignait-il? » nous ne disposons que des traditions et souvenirs plus ou moins exacts recueillis par l'*Urmarcus* et par *Q*. Encore ne les atteignons-nous qu'à travers nos Synoptiques, où il n'est pas sûr qu'ils se retrouvent tous, où, dans tous les cas, ils sont arbitrairement disposés, encadrés et enchaînés. Il se manifeste au premier examen que les fonds particuliers à *Mt.* et à *Lc.* ne nous apportent, mis à part — peut-être — quelques détails, aucun complément utile d'information, attendu qu'ils sont constitués, pour le principal, par les histoires merveilleuses de la Nativité et de la Résurrection. Du reste, si nous possédions l'*Urmarcus* et *Q* dans leur teneur primitive, nous n'en serions, je pense, guère plus avancés que nous ne le sommes, puisque l'*Urmarcus* n'était déjà qu'un ajustage de traditions de valeur inégale et *Q* une collection de sentences et de paraboles, abstraites du temps et de l'espace. Or, comme le remarque justement Wernle, les traditions sur Jésus, ce n'est pas Jésus; des *logia* de Jésus, même authentiques, ce n'est pas l'enseignement de Jésus, et nous risquons fort, en essayant d'assembler en un tout ces fragments incohérents, de faire œuvre tout artificielle, à l'exemple des rédacteurs synoptiques eux-mêmes. Plus nous nous persuadons qu'il n'y a aucune confiance à accorder à l'arrangement que nos Évangélistes ont imposé à la matière qu'ils tiraient de leurs sources, plus nous sommes certains que la vie de Jésus nous échappe. Peut-être possédons-nous encore quelques pierres de l'édifice (*Bausteine*); sa disposition (*Bauplan*) nous demeure inconnue. Découvrir ces pierres dans les constructions postérieures où elles ont été employées, les isoler, les étudier avec soin, c'est présentement toute l'ambition qui nous soit permise : encore demeure-t-elle exposée à bien des déceptions. Entre la réalité et nous se dressera toujours la foi des générations qui nous ont légué les Évangiles; et, sur tous les points où cette foi

a vécu, durant les quelque quarante ans qui séparent la stabilisation de nos textes synoptiques de la mort de Jésus, nous nous trouvons aux prises avec les plus inquiétantes complications. Sur la personne du Maître, sur le drame eschatologique qu'il est censé avoir annoncé, sur les miracles qu'il aurait accomplis, sur la position qu'il aurait prise vis-à-vis des Juifs et de leur Loi, nous savons, si l'on veut, ce que ses fidèles du temps que je viens de dire ont cru qu'il avait pensé : nous sommes réduits à deviner ce qu'il pensait lui-même. La perspective de sa vie entière partait pour ces hommes-là de son supplice et de sa résurrection et elle menait à son exaltation glorieuse ([155]) : est-il besoin de dire que son point de vue, à lui, devait être différent et que la réalité de sa carrière ne peut avoir eu les caractères que la *foi de Pâques* lui a prêtés? Naguère ([156]) l'illustre érudit allemand Eduard Meyer a encore tenté d'échapper aux conclusions que je viens de poser, en s'efforçant de nous persuader que *les disciples*, qui forment dans le récit évangélique la compagnie ordinaire de Jésus et y apparaissent comme *les porteurs de la tradition*, ont laissé derrière eux un ensemble de souvenirs précis (*die Jünger Quelle*), de même que les Douze (*die Zwölferquelle*). Ces deux *sources*, mises par écrit, auraient été connues des rédacteurs synoptiques et exploitées par eux, en sorte que notre connaissance de l'histoire de Jésus ne reposerait pas uniquement sur des représentations de la seconde génération post-apostolique, mais pourrait remonter beaucoup plus haut, jusqu'au plein des souvenirs de la première génération évangélique, celle qui a vu et connu Jésus. Par malheur, ces hypothèses rassurantes, imaginées par un homme qui s'est improvisé exégète, n'ont convaincu personne d'entre les critiques dont l'adhésion pouvait leur donner de l'autorité.

Nous n'avons pas le choix de la méthode, si nous sommes résolus à ne pas inventer ce que nous ignorons : il nous faut examiner en soi chaque épisode, chaque parabole, chaque *logion* et chercher, par une comparaison minutieuse des circonstances où les divers récits nous les donnent et des termes dans lesquels ils les présentent, à éliminer les parasites et à retrouver l'aspect de la source. Au terme de cette opération hasardeuse, nous n'avons plus qu'à nous abandonner à la critique de vraisemblance, fondée sur l'étude du milieu où Jésus a vécu, en nous défendant, avec une constante énergie, de céder à nos impressions personnelles. Labeur ingrat, conduit dans l'inquiétude et dont le résultat reste toujours sujet à caution. Il est trop facile d'en dénoncer les faiblesses; si pourtant nous pouvons nous assurer dans quelques vraisemblances, c'est à lui que nous le devons. Le mérite de l'avoir mené jusque-là appartient à la patience et à la ténacité de l'exégèse libérale.

Tout récemment une école s'est constituée en Allemagne, qui prétend renouveler les méthodes et compléter — quelquefois réformer — les conclusions de l'enquête scientifique conduite depuis plus d'un siècle sur nos textes. G. Bertram, R. Bultmann, Dibelius, K.-L. Schmidt sont ses principaux représentants ([157]). Elle étudie minutieusement *la forme* de chaque péricope, d'où son nom de *Formgeschichtliche Methode*, et cherche à découvrir sous la rédaction présente la nature même de la tradition qu'elle est censée exprimer. Elle s'efforce donc, par l'analyse du texte actuel, de remonter jusqu'à la période antérieure à la mise en forme de la

tradition, jusqu'à la *préhistoire* de la tradition. Chaque type de récit établi par comparaison avec des modèles connus et empruntés à la littérature rabbinique, à la narration grecque, aux légendes populaires, etc., est susceptible de subir les mêmes réductions et doit les subir, laissant apercevoir les artifices de sa rédaction et souvent — le plus souvent — le néant de son fond. Tout n'est pas aussi neuf dans cette manière de procéder que semblent l'imaginer les hommes ingénieux qui l'emploient. Toutes les conclusions auxquelles ils s'arrêtent ne sont pas également évidentes. Pourtant leur effort n'aura pas été vain et ils auront rendu à l'exégèse le grand service de systématiser des procédés que nous n'ignorions pas depuis J. Weiss et Loisy, entre autres, mais qu'il n'est pas mauvais d'appliquer avec plus de constance et de rigueur. La *Formgeschichtliche Methode* n'est, à la bien entendre, qu'une application particulière, un peu exclusive aussi, de la méthode historique. Elle n'a rien révolutionné ([158]) : elle a complété ; et c'est bien la méthode historique qui reste, au total, notre unique espérance, quand la critique textuelle et philologique a dit son dernier mot.

PREMIÈRE PARTIE

La vie de Jésus

Chapitre premier

L'existence historique de Jésus [159]

I. LE PROBLÈME

L'indigence et l'incertitude de notre information sur Jésus a, depuis longtemps, posé une question dont la solution nous importe ici au premier chef : ce personnage, sur qui nous ne savons autant dire rien, a-t-il seulement existé ? Sa prétendue histoire est-elle plus et mieux qu'une combinaison de mythes, d'allégories et de symboles ? Ouvert à la fin du XVIIIe siècle par des « philosophes » français, particulièrement Dupuis et Volney, le débat s'agite depuis lors avec, alternativement, des crises et des périodes de demi-sommeil. Il est trop clair que si la personne et l'initiative de Jésus disparaissent de l'histoire, il reste pourtant à expliquer la naissance du christianisme, et c'est à quoi s'emploient, en effet, les négateurs, avec une conviction qui n'a d'égales que la divergence de leurs thèses et la fragilité de leurs raisons. Plus d'une fois, la galerie, attentive aux prétendues nouveautés et tout à fait insensible aux réserves prudentes de l'exégèse scientifique, a fait bon accueil à des affirmations qui lui en imposaient par leur air de décision et d'originalité, et elle a encouragé les « amateurs » de ses applaudissements émerveillés. « Amateurs », les négateurs et mythologues le sont presque tous ; les uns naïfs et arrêtés à une information de surface dont ils ne soupçonnent même pas la déplorable misère, les autres « documentés », c'est-à-dire instruits, quelquefois même

érudits, mais également étrangers ou réfractaires à la modeste et patiente discipline de l'exégèse, prêts à bousculer et à violenter les textes, au lieu de les confesser avec circonspection et humilité; prêts à leur imposer d'autorité les conclusions dont leurs propres convictions ont besoin, au lieu de se résigner aux bornes qu'un sens critique et historique plus scrupuleux leur imposerait. Ajouter une construction sans fondements à tant d'autres aussi débiles, c'est peut-être faire œuvre d'imagination intéressante et mettre en valeur une ingéniosité séduisante; ce n'est pas servir la science qui, pour vivre d'hypothèses, ne se complaît pas sans péril aux paradoxes.

Les paradoxes auxquels je songe, je ne les vois pas dans l'hypothèse de la non-existence historique de Jésus, qui peut se formuler légitimement et réclamer discussion, mais bien dans les traitements excessifs ou arbitraires imposés aux textes et aux faits par les mythologues; dans l'abus de la méthode comparative qui se risque aux rapprochements les plus saugrenus et dans des affirmations aussi audacieuses que vides de preuves.

Explorer d'ensemble le champ des recherches, inductions, hypothèses et déductions des mythologues, même en se bornant à ceux dont on parle encore aujourd'hui, n'est pas une petite besogne. Je m'y suis appliqué à plusieurs reprises ([160]) et je ne crois pas opportun de recommencer ici. Je me contenterai de donner une idée de la position des négateurs et de dire sommairement pourquoi je ne puis me ranger à leur avis.

Nos radicaux commencent par exécuter ce qu'on nomme en Allemagne la théologie scientifique ou libérale ([161]). L'histoire chrétienne est là-bas entre les mains des théologiens de toutes nuances qui, pour la plupart, l'étudient par les méthodes scientifiques, mais aussi cherchent trop souvent à tirer d'elle la justification de leurs propres conceptions religieuses. Par exemple, les protestants libéraux se représentent Jésus comme l'initiateur des hommes à la véritable vie en Dieu, le maître de la vraie morale, venu pour accomplir dans l'homme, par son propre exemple, une transformation morale qui prépare l'avènement du Royaume de

Dieu, c'est-à-dire le règne définitif de la charité et de la justice dans un monde régénéré par la piété de ses hôtes. Ils essaient donc de prouver que le Jésus de l'Évangile se confond avec le « Jésus libéral », qu'il a pensé et voulu dans le même sens qu'eux-mêmes. C'est là, assurément, une opération contestable et on n'a pas perdu le souvenir des objections que souleva la thèse « libérale » lorsqu'elle fut, voilà déjà trente ans (1900), formulée, d'ailleurs magistralement, par Harnack, dans son *Essence du christianisme* (*Das Wesen des Christentums*), auquel Loisy répondit par *l'Évangile et l'Église* (1902). Loisy avait raison : le « Jésus libéral », sorti d'aspirations religieuses et de besoins d'aujourd'hui, conçu dans un certain milieu confessionnel, ne se confond pas avec le Jésus de l'histoire. Tout récemment, nous avons vu encore un des plus rigoureux démolisseurs de ce qu'on nomme la tradition synoptique, Bultmann, tirer des cendres qu'il avait amoncelées et *reconstruire* un Jésus ([162]) qui n'a pu sortir que du sentiment et d'une nécessité de conscience tout à fait étrangère aux réalités du passé. Contre de semblables opérations les mythologues s'élèvent avec force ([163]). Ils ne tarissent pas de sarcasmes contre « *l'art de la virtuosité sophistique* » qui assujettit les textes à des impressions subjectives et promène de-ci et de-là ses ciseaux théologiques dans les pages du Nouveau Testament, dont elle finit par faire quelque chose d'irréel, parce qu'elle refuse de le considérer pour ce qu'il est : un document sur l'établissement du christianisme catholique. Le nom de Jésus, disent-ils, est « *devenu un simple vase où chaque théologien déverse le contenu de sa propre pensée* ». Chacun prône son Christ et proclame avec plus ou moins de candeur : « *Jésus est grand... et je suis son prophète* ». Faire pièce à la théologie romaine et authentiquer leurs doctrines personnelles, tel est le double objet de la fameuse recherche scientifique des libéraux : elle enfante un Jésus complaisant, mais sans aucun rapport avec la vie.

Dans ce réquisitoire, les radicaux ont tort de confondre la méthode critique, qui a fait ses preuves, avec l'exploitation intéressée que s'en permettent, par une étrange contradiction, trop de théologiens ([164]); mais ils savent ce

qu'ils veulent : la critique libérale a ruiné la conception traditionnelle de Jésus ; elle a prouvé que, passé l'affirmation de son existence, nous ne disposons plus que de quelques pierres éparses de l'édifice de sa vie. Si donc, au besoin en prêtant à tous ses adeptes les imprudentes restaurations de quelques-uns, on parvenait à démontrer que ce qu'elle prétend savoir, ce qu'elle garde de la tradition évangélique, n'est qu'illusion, le Galiléen s'évanouirait entièrement. Il va de soi que des exégètes auxquels les intérêts de la théologie libérale demeurent tout à fait indifférents, par exemple Alfred Loisy et moi-même, sont, sous le nom injurieux d'*historicistes*, accouplés aux théologiens libéraux, parce qu'ils se refusent à rayer de leurs cadres l'*homme Jésus* pour y faire entrer le *dieu Jésus* ([165]).

La critique radicale des témoignages traditionnels, touchant l'existence de Jésus, s'appuie sur deux affirmations principales renouvelées de Bruno Bauer : 1° La littérature contemporaine, juive ou païenne, ne dit absolument rien de Jésus. 2° La littérature néo-testamentaire, avec ses discordances et ses contradictions, ses interpolations évidentes, ses invraisemblances énormes, ne peut être considérée comme une source historique digne de confiance. D'ailleurs, tous les traits qu'elle prétend nous rapporter tombent hors de la réalité. Les Évangiles sont des écrits du genre apocalyptique, c'est-à-dire qui révèlent une prétendue vérité divine, et que caractérise le mépris parfait de l'histoire, aussi bien que de la géographie. Même mis à part les miracles, inacceptables *a priori*, pas un des épisodes qu'ils racontent n'apporte sa garantie. Quand on compare les trois textes, on constate qu'ils ne s'accordent complètement sur aucun récit et que, sur beaucoup, ils divergent sans conciliation possible. Ces contradictions suffisent à prouver que les anciens chrétiens ne les regardaient pas comme des livres d'histoire, racontant la vie et l'œuvre d'un homme, mais comme des écrits de foi et d'édification se rapportant à un dieu. Autrement, ils auraient au moins pris la peine de se mettre d'accord. C'est bien à tort que la critique libérale prétend que les trois Synoptiques sont d'un autre genre que l'Évangile selon Jean; entre eux et lui il n'y a pas *l'épaisseur*

d'un cheveu de différence : le fils de la Vierge, engendré par le Saint-Esprit, le héros de la Transfiguration, de la Résurrection, de l'Ascension ne se plie pas plus aisément à la vraisemblance historique que le Christ johannique. Ce qu'il est légitime de demander aux Évangiles, ce sont seulement les éléments de la plus ancienne histoire du dogme chrétien et non pas ceux de la vie de Jésus : de cette vie ils ne savent absolument rien, puisqu'ils n'en rapportent que des traits inacceptables.

Les *Épîtres* de Paul résistent davantage et ce n'est peut-être pas sans raison que les libéraux les considèrent comme les assises fondamentales de la vie de Jésus. N'y lit-on pas plusieurs phrases qui semblent supposer et imposer la conviction que le Seigneur a vécu *dans la chair* et qu'il a péri sur la croix ? Contre ce témoignage les radicaux dressent des arguments assez divers. Le plus décisif consiste à soutenir que toutes les *Épîtres* pauliniennes sont apocryphes et qu'elles sont nées dans quelque école théologique du second siècle. Un autre, tout à l'inverse, revient à leur accorder un crédit de premier ordre, en les considérant comme la plus ancienne expression de la foi chrétienne primitive touchant Jésus ([166]). Un traitement approprié et énergique les purge de toutes les phrases gênantes, réputées interpolées ou mal comprises.

Le Jésus de Paul lui a été révélé par des visions ; il ne ressemble pas au Christ synoptique, prédicateur et faiseur de miracles; mais il n'est pas plus réel : c'est une divinité adorée déjà comme Sauveur et Rédempteur volontaire dans quelque secte juive, à moins que ce ne soit simplement un avatar du vieux Iahvé ([167]). La plus ancienne littérature chrétienne, celle du premier siècle et du second, ne nous apprend rien sur le Jésus historique. Le *Seigneur*, ce n'est pas pour elle un individu, mais, en quelque sorte, la personnification du principe transcendant de l'Église; ce qui porte à croire que les anciens chrétiens n'étaient pas dupes de leurs fictions et ne prenaient pas le Christ pour un homme véritable. Les fresques des catacombes confirment cette impression, lorsqu'elles représentent Jésus non pas sous les traits qui pourraient convenir à un charpentier de Nazareth, mais sous ceux du Bon Pasteur, juvénile et imberbe, symbole

de la jeune communauté, qui soutient les faibles et ramène les égarés. Du reste, comment serait-il possible que l'obscur *nabi* que nous font entrevoir les Synoptiques se soit mué si vite en cet Être sublime et divin qu'est le Seigneur de Paul ?

Puisque rien ne nous démontre l'existence de Jésus et qu'au contraire quantité de difficultés nous suggèrent qu'il n'a pas vécu en tant que personnalité historique, c'est, concluent les radicaux, cette opinion qui réunit toutes les vraisemblances. M. Couchoud, que son dilettantisme ne soustrait pas à la loi de majoration des dogmes, ne veut plus entendre parler que de certitude et méprise les hésitants ; en compensation, il promet « *une étude enivrante et infinie* » ([168]) à quiconque suivra sa révélation.

II. L'EXPLICATION MYTHIQUE DU MOUVEMENT CHRÉTIEN

Il ne reste plus qu'à expliquer l'origine du mouvement chrétien et la légende évangélique elle-même; chacun de nos radicaux s'y emploie à sa manière et selon son système. L'un (Jensen) ([169]) voit dans le type évangélique de Jésus une transposition de l'épopée babylonienne du héros sauveur Gilgamesch et, comme la légende de Gilgamesch figure un mythe solaire, le Jésus de l'Évangile c'est le soleil entouré des douze signes du Zodiaque, qui sont les Apôtres. Et notre assyriologue se donne une peine extraordinaire — et d'ailleurs inutile — pour faire rentrer dans son affirmation générale tout le détail de l'histoire évangélique.

Un autre (Kalthoff) ([170]) soutient que le Christ n'est pas un homme, mais la personnification d'un mouvement social, romain d'origine, parce que l'organisation sociale de l'Empire avait développé un prolétariat misérable et actif; juif de forme, parce que l'idée messianique juive, une fois « dénationalisée », universalisée, se laissait aisément exploiter par les déshérités de la société, et qu'au surplus l'organisation policière et militaire du gouvernement impérial rendait impossible un mouvement direct des prolétaires. Les quatre Évangiles diffèrent tout simplement parce qu'ils nous offrent une représentation des divers courants qui se combinent ou se contrarient dans le grand tumulte social

d'où ils sortent; leur unité gît dans le fait qu'ils nous donnent, quand nous les additionnons, le processus total de l'établissement de l'Église; leur variété tient à ce que leurs auteurs n'ont pas eu sous les yeux tous les quatre la même phase de ce mouvement créateur. Leur apparence palestinienne n'est qu'un leurre et ils sortent en réalité du sol romain. Les chrétiens du premier siècle ont exprimé leur idéal et figuré leur propre vie d'épreuves dans cette image du Christ qui les représente et qui, une fois acceptée pour un fait la fiction de sa réalité, leur a servi de guide et de principe.

Un autre (Robertson) ([171]) voit dans Jésus le héros d'un drame sacré, représenté dans le cercle fermé d'une troupe d'initiés, à l'origine juifs, et où se déroulait l'histoire d'un dieu sacrifié par son père pour le salut des hommes. Primitivement, le drame pouvait se clore sur le sacrifice réel d'un homme figurant le dieu; au temps où les Évangiles se rédigent, il aboutit à un repas rituel où les fidèles sont censés manger le dieu, représenté par le pain et le vin consacrés, en vue de s'assimiler sa substance et de s'unir à lui. Il s'agit, au vrai, d'un culte syncrétiste dont les Mystères d'Osiris, de Tammouz, d'Adonis, d'Attis, de Dionysos-Zagreus et d'Héraclès lui-même ont fourni les modèles et les principaux éléments. Le mouvement d'où ce culte est sorti a pris son départ en Israël, au moins un siècle avant le début de l'ère chrétienne, dans les basses couches du peuple, chez des hommes hostiles au judaïsme pharisien et qui se nommaient *les pauvres* (*ebionim*). C'est une des sectes de cet ébionisme, celle des Nazaréens, qui a installé son dieu sur le terrain grec, où il a prospéré. Ce dieu n'était, du reste, qu'une vieille divinité de la tribu d'Ephraïm, Josua, qui avait fait entrer son peuple dans la Terre promise : sous son aspect et son nom nouveau, Jésus doit ouvrir le Royaume de Dieu à ses fidèles. Il figure la carrière victorieuse du soleil. Les Évangiles sont donc des écrits de propagande, destinés à organiser, à authentiquer en la rendant vraisemblable, la légende mise en œuvre dans le drame sacré de la secte, à la conformer aux habitudes de la mythologie du temps.

Un autre (B. Smith) ([172]) précise : Jésus le Nazaréen, c'est

bien le dieu propre de la secte juive syncrétiste et « mystérieuse » des Nazaréens ou Nazoréens, qui, un bon siècle avant le temps de la prétendue naissance de Jésus-Christ, rendait un culte à un Libérateur divin, à un Gardien, à un Sauveur, ou, si l'on préfère, qui considérait Iahvé sous cet aspect particulier, puisque *Jeschuah* c'est *Iahvé qui secourt.* Toute l'histoire évangélique développe des symboles et des mythes, concrétisés suivant des procédés connus. Ce culte préchrétien de Jésus se serait répandu par les soins de prédicateurs, dont Paul nous offre le type achevé et dont les *Actes* nous peignent l'activité. Le fond de l'histoire évangélique viendrait (Drews) ([173]) des Mystères orientaux et s'organiserait autour du mythe du jeune dieu qui meurt et ressuscite pour le salut et l'exemple de ses fidèles. Le christianisme premier serait donc à comprendre comme un vaste syncrétisme où se combinent les mythes solaires de l'Inde et de la Perse, les espérances messianiques de l'Iran et d'Israël, la foi des Mystères grecs en l'Intercesseur divin et des pratiques d'origines diverses. Quant à la fiction d'une vie terrestre du dieu Jésus, il en faut chercher l'origine dans les prétentions des judéo-chrétiens de Jérusalem : pour rabaisser Paul, ils ont imaginé que le Seigneur avait vécu parmi eux, qu'ils l'avaient connu *dans la chair* et en devaient tirer une incontestable supériorité.

D'autres systèmes encore ([174]) ont été proposés, qui procèdent des mêmes préoccupations et combinent à peu près les mêmes éléments. La conclusion la plus générale que presque tous acceptent peut se formuler ainsi : *Le Jésus des Évangiles n'est qu'une figure mythique, formée, dans une ou des sectes juives syncrétistes, antérieurement à l'ère chrétienne.* M. Couchoud se singularise en ce qu'il cherche son explication non dans un simple mythe, mais dans un mouvement spirituel et une vue de foi *réalisés* en Israël ([175]). Jésus ne serait qu'un aspect de Iahvé, car son nom veut dire *Iahvé qui aide* ou *qui sauve*, aspect négligé ou insoupçonné jusqu'alors dans le jahvisme et dont la piété juive, ou une piété juive, vient à prendre conscience. Le point de départ de cette révélation serait une vision de Pierre. Quant au *type* du Sauveur, il a été construit avec des souvenirs de l'Écriture

et, à le bien comprendre, il n'est qu'une interprétation du célèbre chapitre 53 d'*Isaïe* qui décrit les épreuves du Serviteur de Iahvé. Ce chapitre, c'est proprement l'*abrégé du christianisme* et la *source première* de la vie de Jésus ([176]). La source de la Passion, il faut l'aller chercher dans le procès d'Étienne rapporté au chapitre 7 des *Actes*.

III. CRITIQUE DES THÈSES MYTHIQUES

En fait, les efforts, souvent érudits et ingénieux, des mythologues n'ont gagné à leurs thèses aucun des savants indépendants et désintéressés que rien n'empêcherait de s'incliner devant un fait bien établi et dont l'adhésion aurait eu un sens. L'enthousiasme des incompétents ne compense pas cet échec.

La théorie de Jensen apparaît, dès qu'on l'examine ([177]), comme l'erreur énorme d'un érudit qui a cru pouvoir tout expliquer sans sortir de sa spécialité. Les traits les plus caractéristiques de la vie traditionnelle de Jésus : la passion, la mort et la résurrection, ne se trouvent pas dans l'épopée de Gilgamesch et, réciproquement, les épisodes les plus frappants du poème n'ont point passé dans le récit évangélique.

Les thèses de Kalthoff ([178]) ont un aspect sociologique qui les rend d'abord plus séduisantes; mais d'où leur inventeur tire-t-il toutes ses précisions sur les mouvements sociaux, sur la fermentation sociale de l'Empire au premier siècle? Il les suppose. Comment prouve-t-il la prise de contact entre le prolétariat romain et l'apocalyptique juive? Il la suppose, sur ce que l'un et l'autre tendent au communisme ; ce qui serait à démontrer particulièrement pour le messianisme juif, dont rien ne nous fait croire qu'il ait pour idée fondamentale l'espoir d'un bouleversement économique. L'affirmation de la composition substantielle du récit évangélique en Italie semble un paradoxe insoutenable et qu'en effet Kalthoff soutient très mal. Enfin, on se demande comment une agitation sociale d'esprit révolutionnaire a bien pu enfanter une religion de résignation et par quelle opération précise la communauté chrétienne en est arrivée

à se projeter elle-même hors de sa propre conscience, à se personnifier et à se diviniser.

Robertson, Benjamin Smith et Drews ([179]) admettent l'existence de sectes juives préchrétiennes et syncrétistes, dont le culte fondamental est celui d'un dieu sacrifié, sauveur, intercesseur, gardien de ses fidèles et nommé Jésus. Je ne doute pas de l'existence de telles sectes, mais, par malheur, nous ne savons rien de leur culte, et s'il est possible d'accepter comme une vraisemblance qu'il faisait place au Messie (en grec *Christos*) attendu par les Juifs, absolument rien ne nous autorise à croire qu'il lui donnait le nom de Jésus. De même pas un texte ne permet de croire que Josué, quelle qu'ait pu être sa véritable nature d'autrefois, passât encore pour un dieu au début de l'ère chrétienne et, par suite, on n'a pas le droit de dire que Jésus ne fait que le prolonger.

M. Couchoud, en faisant dériver le mouvement chrétien d'une vision de Simon-Pierre, remplace tout simplement l'énigme de Jésus par l'énigme de Céphas. Si nous ne savons guère du charpentier, nous ne savons exactement rien du tout du pêcheur avant le moment où la tradition synoptique l'introduit dans son récit. Prétendre que la plus ancienne forme du *jésusisme* c'est le paulinisme, fait aux yeux de l'exégète qui a vécu dans la familiarité des *Épîtres* l'effet d'une plaisanterie un peu appuyée. Quant à l'influence souveraine d'*Isaïe*, 53, sur la constitution de la légende de la Passion, elle n'est attestée par rien. N'est-il pas remarquable que *Mc.*, qui se sert de nombre d'Écritures, ne paraît à aucun moment attacher une importance particulière au vieux prophète et qu'il n'en cite nulle part le passage essentiel, soit ce fameux chapitre 53 lui-même. Et *Mt.*, si empressé à nous faire remarquer toutes les occasions où une *parole* de l'Écriture est réalisée ([180]), pourquoi a-t-il négligé de faire appel au précieux chapitre en cause? La vérité c'est qu'au début de l'ère chrétienne *Isaïe*, 53, ne passait pas pour messianique et que ce sont les chrétiens qui, plus tard, sont allés lui demander de quoi compléter la pauvre tradition dont ils disposaient sur la Passion du Seigneur.

A considérer d'ensemble les thèses mythiques, on sent de

partout se presser les questions : Pourquoi les chrétiens et Paul lui-même ne considèrent-ils pas Jésus comme un dieu, s'il en est un, et que signifie cette parodie d'humanité dont ils s'accordent à recouvrir leur mythe ? La réponse de Drews ne tient pas debout, car, à supposer que les gens de Jérusalem aient inventé cette humanité du Seigneur pour s'assurer un avantage sur Paul, quel intérêt pouvait pousser celui-ci à sembler dire comme eux ? Il y a plus ; le christianisme évangélique *n'est pas une religion* particulière : le dieu qu'il adore c'est celui d'Israël ; pourquoi aurait-il fabriqué à son usage propre une divinité, qu'il se hâte du reste de cacher, car il n'est jamais question d'elle ? Si ce dieu Jésus est un aspect de Iahvé, pourquoi pas un mot ne nous laisse-t-il soupçonner cette grande vérité ? Est-ce que nous sommes au plein d'un Mystère où le secret est de règle ? Soit ; mais alors, pourquoi le dieu du Mystère chrétien meurt-il en plein jour, au bout d'un procès public et de la main des autorités romaines ? Quel est le mystère où quoi que ce soit de semblable se rencontre ? Pourquoi avoir laissé dans la légende du dieu tant d'incohérences et de lacunes, alors qu'on la construisait hors de toute réalité ? Pourquoi l'avoir encombrée de traits de basse humanité, parfaitement inutiles, voire scandaleux ? Pourquoi prendre la peine de parler des frères et des sœurs du dieu et même de leur donner des noms (*Mc.*, 6, 3) ? Pourquoi sa famille le croit-elle *hors de lui* (*Mc.*, 3, 21) ? Pourquoi se met-il en colère ? Pourquoi s'afflige-t-il et pleure-t-il sur lui-même et sur les autres ? Pourquoi n'accepte-t-il pas qu'on l'appelle *bon* (*Mc.*, 10, 18) et proclame-t-il que Dieu seul est *bon* ? Pourquoi, lui, qui est descendu pour annoncer et déterminer le salut, déclare-t-il qu'il ne sait pas quand viendra le jour suprême (*Mc.*, 13, 32) — *son jour*, à se placer dans la perspective paulinienne ? Pourquoi son dernier cri (*Mc.*, 15, 34) est-il celui du désespoir (*Mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ?*), au moment où il vient de consommer le grand mystère de la croix ? Pourquoi ? Pour la vraisemblance ? C'est prêter beaucoup de méthode et de *suite* à des hommes qui en manquent d'ordinaire tant. Pourquoi tant d'incertitude dans un enseignement dont, aujourd'hui même, nous ne voyons pas toujours

où il tendait au juste ? Pourquoi surtout ceux qui ont façonné la légende en ont-ils fait vivre le héros de leur temps, contrairement aux usages suivis par toutes les religions, au lieu de chercher à s'assurer le bénéfice profitable de l'antiquité ? — A toutes ces questions dont il serait trop facile d'allonger la liste, les négateurs n'apportent aucune réponse satisfaisante. Il suffit de lire nos Évangiles pour voir qu'à cet homme qui devrait, s'il était *voulu* et inventé, intéresser beaucoup les rédacteurs, ils ne s'intéressent réellement pas du tout. Et voilà bien pourquoi la pseudo-biographie qu'ils nous donnent de lui reste si déficiente. En vérité, cet homme, ce Jésus, c'est déjà pour eux le Christ : *ils subissent son humanité* ; leur récit est fait de variations légendaires sur une réalité qui les gêne et dont ils n'auraient pas été de gaieté de cœur s'encombrer. D'autre part, comment les Juifs, si bien placés pour être renseignés, et qui ont si rudement polémiqué contre les chrétiens autour de la personne du Christ, n'ont-ils pas eu l'idée de couper court à toute discussion en proclamant tout net : il n'a pas existé ? Le *Talmud* cherche à avilir Jésus, il ne le rejette pas au néant.

Le meilleur témoin de l'historicité de Jésus c'est, du reste, ce Paul dont on prétend faire le principal appui du *mythisme*. Certes son Christ est un être divin ; accordons aux mythologues — en forçant les termes — que c'est un dieu, mais *c'est un dieu qui a été un homme*, ou le paulinisme n'a aucun sens. Il faut, pour que se réalise le mystère que prêche l'Apôtre, que le Seigneur ait été un homme véritable. La crucifixion mythique d'un dieu, la mort illusoire d'un être inexistant est tout à fait étrangère au réalisme paulinien. Aussi Paul affirme-t-il que, selon la chair, — et Paul sait qu'il aurait pu le connaître *dans la chair*, — le Seigneur sortait de la race de David, qu'il est né d'une femme, qu'il a été placé sous la Loi, qu'il a voulu, pour obéir à Dieu, se manifester sous une figure d'homme et accepter une pénible destinée humaine, terminée sur la croix. C'est donc bien d'un homme qu'il s'agit, d'un homme qui puisse souffrir et mourir, parce que, s'il ne souffre ni ne meurt, il n'accomplira pas le sacrifice d'offrande nécessaire au salut du monde. Que Paul affirme que le Seigneur a été « *dans la chair un*

homme né d'une femme », pourrait déjà passer pour suffisamment probant, mais le rapprochement de deux passages des *Épîtres aux Corinthiens* me paraît plus décisif encore. Dans le premier (*2 Cor.*, 5, 16) l'Apôtre insiste sur la nécessité de vivre ἐν Χριστῷ, *dans le Christ ressuscité*, et il déclare que ce n'est plus que celui-là qu'il veut connaître, même si, jadis, il avait connu le Christ *dans la chair*, c'est-à-dire Jésus durant sa vie humaine. C'est qu'en effet le Seigneur, glorifié après avoir accompli son œuvre de salut, importe seul au Mystère paulinien. Mais il est des hommes qui tirent une justification d'autorité d'avoir connu Jésus *dans la chair* et qui ont fait sentir à Paul quel avantage c'était là pour eux. C'est pourquoi il proclame (*1 Cor.*, 9, 1) que *lui aussi il a vu le Seigneur*, non pas dans la chair, comme les gens de Jérusalem, mais dans le plan de l'esprit, par un privilège qui a magnifié son humilité (*1 Cor.*, 15, 8). La préoccupation de rétablir, par cette éclatante compensation, la dignité de sa mission en face du prestige des Douze me paraît prouver la certitude où était le Tarsiote que Jésus avait réellement vécu.

On ne se tire pas de cette difficulté en prétendant qu'il ne s'agit que d'une humanité idéale au service d'une construction sotériologique, parce qu'une hypothèse d'interprétation, même audacieusement affirmée, ne prévaut pas contre un texte précis et en soi parfaitement clair, à plus forte raison contre tout un faisceau de textes. Aussi bien, quel intérêt pouvait-il y avoir pour des hommes qui vivaient dans la perpétuelle confusion du réel et du mythe, à faire d'un dieu un homme ? Rendre un mythe vraisemblable ? Cela peut avoir un sens pour un mythomane de nos jours, pas pour un mystique, non plus que pour un myste du premier siècle. Faire d'un homme un dieu est, au contraire, dans la ligne de la religiosité antique. On nous dit (Couchoud) : pareille opération ne se conçoit pas chez les Juifs. Ce n'est peut-être pas tout à fait exact, puisque, dans le même temps, le Samaritain Simon, qui se donne pour *la Grande Puissance de Dieu*, rassemble des fidèles. Mais ce n'est pas sur le terrain juif que la transposition paulinienne s'est opérée et que le Christ Jésus est devenu le Seigneur

devant qui la création entière plie le genou (*Phil.*, 2, 10) : c'est sur le terrain grec, dans l'ambiance des Mystères de salut et du syncrétisme, que cette grande *mythisation* de Jésus et de l'Évangile s'est accomplie. Dans le monde palestinien, au plein de l'orthodoxie juive, il n'eût été qu'un fou pour concevoir que l'Esprit de Dieu se fût changé en homme, et personne n'aurait entendu pareille proposition sans frémir d'horreur et d'indignation.

La mythisation de la tradition première était inévitable et elle s'est faite en plusieurs étapes : d'abord, elle a exploité *l'idée de Messie*, sur le terrain juif, par l'afflux et la réalisation en épisodes, autour du personnage devenu le Messie, de tous les textes réputés messianiques ; après quoi, elle s'est attachée à *l'idée de Sôter*, sur le terrain grec, en conséquence, dirai-je, des exigences admises communément de ce métier de Sôter imposé à Jésus-Christ et auxquelles il fallait que répondît la représentation de sa personne. Nos Synoptiques en sont encore à la première étape. Paul se place au plein de la seconde ; *Jn.* et l'auteur de *l'Épître aux Hébreux* le prolongent dans la même ligne. Or, la transformation de Jésus en *Sôter* n'est pas plus exclusive de son existence humaine que sa transformation en *Messie* ; et, même, je n'hésite pas à dire que ni l'une ni l'autre ne se conçoivent historiquement si l'on fait abstraction de cette existence.

La propagande chrétienne a exploité, élaboré, construit un mythe du Christ au profit de Jésus, elle n'a pas inventé Jésus lui-même, et c'est Jésus qui, de manière ou d'autre, lui a suggéré d'abord la foi qu'elle a mise en lui ([181]).

Ce n'est peut-être pas ainsi qu'on se figure les choses quand on s'abandonne à l'ivresse de construire et d'enchaîner hypothèses et raisonnements ; mais je m'assure que c'est ainsi qu'on les voit quand on observe modestement, dans le cadre historique que les faits déterminent, sans chercher à extorquer de force aux textes les assertions qu'on souhaite d'eux, et en s'inclinant avec humilité devant les témoignages qu'ils portent spontanément.

Chapitre II

Le nom : Jésus le Nazaréen

I. LE PROBLÈME

Dès qu'on a admis l'existence historique de Jésus, on se trouve en face du problème que pose son nom : *Jésus le Nazaréen.* A nous en rapporter à nos Évangélistes, son nom proprement dit, c'était *Jésus*, et *le Nazaréen* ne représentait, sous la forme d'une sorte de surnom, que l'indication de son lieu d'origine, sinon de naissance : Jésus venait de Nazareth. C'est très simple. En réalité, on incline à soupçonner que ce l'est trop, dès qu'on se souvient que les Anciens, en général, et les anciens Juifs en particulier, attachaient au nom des hommes et des choses une valeur à la fois métaphysique, mystique et magique, où était censée s'exprimer leur force, leur *vertu* (*virtus*, *dynamis*) propre. Le nom d'un dieu, par exemple, le vrai, celui dont la révélation apportait la connaissance (*gnôsis*) à l'initié ou au fidèle, passait pour enfermer, si je puis ainsi dire, l'essence de son être divin ([182]). Voici en quels termes un dévot de Poimandrès, dieu syncrétiste helléno-égyptien, s'adresse à Hermès : « *Je sais ton nom, qui vient du ciel ; je sais aussi tes formes diverses... Je te sais, Hermès, et toi moi ; je suis toi et tu es moi* ([183]). » Aussi bien, la Bible note-t-elle parfois que c'est Dieu lui-même qui a choisi d'avance le nom que porteront les personnages qu'il destine à un grand rôle ([184]). Ainsi a-t-il fait pour Ismaël (*Gen.*, 16, 11), et pour Isaac (*Gen.*, 17, 19). Josèphe (*Ant.*, 2, 9, 5) nous dit qu'il l'a fait également pour Moïse, et Rabbi

Eliézer sait ([185]) que « *six personnages ont reçu leur nom avant leur naissance ; ce sont Isaac, Ismaël, Moïse, notre législateur, Salomon, Josias et le nom du Messie.* » On n'ignore pas, d'autre part, que le nom de Iahvé passait communément, même hors d'Israël, pour enfermer une telle puissance que les païens l'utilisaient avec confiance dans leurs incantations magiques. En Israël, il était par lui-même l'objet d'un véritable culte ([186]). Enfin, les écrits du Nouveau Testament témoignent à mainte reprise de la puissance du nom du Seigneur Jésus ([187]). Je ne rapporterai ici qu'un texte, d'ailleurs entre tous célèbre : c'est celui que contient l'*Épître aux Philippiens*, en 2, 9-10. Paul vient de rappeler que le Seigneur s'est montré obéissant à Dieu jusqu'à la mort, et il ajoute : « *C'est pourquoi aussi Dieu l'a exalté au-dessus de tout et lui a accordé l'octroi d'un nom au-dessus de tout nom ; en sorte qu'au nom de Jésus tout genou fléchisse de ce qui est dans le ciel, sur la terre et dans les enfers.* » En d'autres termes, le nom de Jésus a puissance propre sur la création tout entière, et les esprits du monde, ceux qui commandent aux éléments et aux astres, s'inclinent dès qu'ils l'entendent ([188]).

Ces quelques considérations, que je ne développe pas, parce que nous les retrouverons, suffisent à nous mettre en garde contre une interprétation purement humaine, banale et vulgaire, du nom de Jésus le Nazaréen. L'opinion qui semble raisonnable et vraisemblable, pour peu qu'on y réfléchisse, c'est que les premiers fidèles du Christ, ceux qui, tout justement, ont reconnu qu'il était le Christ = le Messie, l'ont désigné par un nom qui le plaçait au-dessus de l'humanité et exprimait sa qualité divine ([189]). C'est bien ainsi que Paul entend *Jésus*, et si les Évangélistes — je veux dire les rédacteurs dont nous avons conservé l'œuvre — ne semblent plus l'entendre de même, c'est peut-être qu'ils sortent de milieux où le sens de l'araméen s'est perdu.

II. JÉSUS LE NAZARÉEN

Le grec Ἰησοῦς ([190]), que nous donnent nos Évangiles et Paul, n'est que la transcription de la forme hébraïque post-exilienne *Jeschuah*, dérivée elle-même d'une forme plus

ancienne, *Jehoschua* ou *Joschua*, que nous rendons par Josué [191]. Dans la Bible grecque, Joschua (*Exode*, 17, 10), Jehoschua (*Zach.*, 3, 1) et Jeschua (*Néhém.*, 7, 7 ; 8, 7 ; 8, 17) sont uniformément rendus par 'Ἰησοῦς. Le vieux nom, longtemps délaissé, reparaît, sous sa forme nouvelle, vers 340 et il est devenu très commun aux approches de notre ère [192]. Son sens premier et étymologique est *Iahvé est secours*, ou *le Secours de Iahvé*. Il faut convenir que pour un prophète, un porteur de l'Esprit Saint, c'est là un nom prédestiné. Notons que tel est bien l'avis des rédacteurs matthéen et lucanien qui, l'un et l'autre, font remonter le choix de ce nom à la volonté de Dieu et le mettent en relation avec l'œuvre divine que doit accomplir celui qui le porte [193]. Il est encore digne de remarque que *Mt.*, 1, 23, ayant rappelé, pour en faire application à Jésus, le passage d'*Isaïe*, 7, 14, où s'annonce la naissance d'un enfant miraculeux qui doit s'appeler *Emmanuel* [194] (*Dieu est avec nous*), ne s'étonne pas de l'ordre divin qui impose au fils de Marie un autre nom que celui d'Emmanuel. C'est donc qu'à son jugement *Jésus* et *Emmanuel* sont équivalents.

A la vérité, on peut tirer argument du texte matthéen que je viens de rappeler pour soutenir que les parents du Christ l'ont bien nommé Jésus lors de sa naissance ; autrement, pourquoi ses fidèles n'auraient-ils pas cherché à lui faire une application plus immédiate de la prophétie en le nommant, eux, Emmanuel plutôt que Jésus ? Il suffit, par malheur, pour ruiner cet argument, de songer que l'on ne s'est pas avisé tout de suite parmi les chrétiens de l'usage qu'on pouvait faire du texte d'*Isaïe* et que, selon toute apparence, le nom de Jésus était fixé dans l'usage auparavant, comme se rapportant au Messie, au Sôter et, chez Paul, au grand Ouvrier des œuvres de Dieu.

Les mythologues ont naturellement cherché leur avantage dans les considérations que je viens de résumer et ont essayé de fonder sur elles une de leurs affirmations touchant le caractère mythique du Christ Jésus [195]. Leur conclusion dépasse les textes, et il n'est nullement nécessaire de penser que la substitution d'un nom sacré à son nom d'homme infirme l'existence de Jésus.

Je ne vais pas jusqu'à affirmer que cette substitution se soit faite, mais je la crois vraisemblable ; elle correspondrait assez exactement au phénomène de « mythisation » que toute la personne du Christ a subie et qui s'accuse déjà dans les Évangiles. Dès la constitution de la plus ancienne tradition, elle a préparé l'oubli de la vie de Jésus antérieure à sa levée.

L'explication du surnom *le Nazaréen* offre les plus grandes difficultés ([196]). Les rédacteurs évangéliques dont nous avons conservé l'œuvre croyaient certainement que *Jésus le Nazaréen* (ὁ Ναζωραῖος ou ὁ Ναζαρηνός) c'était *Jésus de Nazareth.* Nous lisons en *Mt.*, 2, 23, qu'à leur retour d'Égypte, les parents de Jésus vont habiter « *une ville appelée Nazareth, afin que fût accompli ce qui avait été annoncé par les prophètes : qu'il serait appelé Nazoréen* » (Ναζωραῖος). — *Lc.*, 1, 26, nous représente Nazareth comme le lieu où demeurent Joseph et Marie. C'est de là qu'ils partent pour aller se faire recenser à Bethlehem, et c'est là qu'ils reviennent après la Nativité ; c'est *leur ville* (*Lc.*, *2*, 39 : πόλις ἑαυτῶν). *Mc.*, 1, 9, nous affirme positivement que Jésus en arrive quand il rejoint Jean le Baptiste sur le Jourdain. Enfin *Jn.*, 1, 45-46, fait dire à Philippe, qui vient d'être gagné par le prophète galiléen : « *C'est Jésus, fils de Joseph, de Nazareth* » (τὸν ἀπὸ Ναζαρέθ). Il serait aisé de multiplier les citations de même sens. L'affirmation de nos quatre Évangélistes est si nette qu'elle a entraîné jusqu'à nos jours l'assentiment de la presque totalité des commentateurs et des historiens. Il existe aujourd'hui en Galilée une petite ville qui se nomme Nazareth ([197]) ; elle est située « *dans un pli de terrain largement ouvert au sommet du groupe de montagnes qui ferme au nord la plaine d'Esdrelon* » (Renan), et elle compte trois à quatre mille habitants. Ne paraît-il pas naturel de croire que c'est d'elle qu'il s'agit dans nos textes évangéliques ? La plupart des critiques d'aujourd'hui le croient encore, en effet ([198]). Et pourtant des doutes sérieux se sont naguère produits, qu'il est désormais impossible d'écarter sans examen et qui, même, semblent gagner rapidement du terrain dans le domaine de l'exégèse.

Une première remarque assez inquiétante s'impose à l'érudit : *aucun texte ancien, païen ou juif, ne fait mention de*

Nazareth. Sur les écrits païens, nous passerons volontiers condamnation, car si la bourgade galiléenne n'a point joué de rôle important dans les révoltes juives et si elle n'a point attiré de colons grecs ou romains, l'obscurité qui l'entoure n'a pas de quoi nous surprendre. Il en va autrement des textes juifs. Or, nous ne rencontrons le nom de Nazareth ni dans la Bible, ni dans la littérature talmudique, ni dans les livres de Josèphe, pourtant très au fait des choses de Galilée et qui nous énumère quantité de villes et de villages de ce pays.

On ne peut qu'affaiblir l'impression fâcheuse que laisse cette unanimité dans le silence ; on ne peut pas l'effacer entièrement. Naturellement, les mythologues l'ont exploitée à fond ([199]) et se sont efforcés d'établir que l'existence de Nazareth au temps de la naissance de Jésus n'est qu'une fiction géographique. Leur argumentation, si elle n'est pas convaincante, a du moins le mérite de poser la question et d'en éclairer les divers aspects.

Sur le silence de la Bible, on peut observer qu'au temps de la rédaction de ses livres les plus récents, la Galilée tenait très peu de place dans le monde juif et que, seule, une circonstance de hasard aurait pu amener le nom de Nazareth sous la plume d'un des écrivains sacrés. La réponse est bonne. En ce qui regarde la littérature talmudique, on a dit que si elle ne fait point mention de Nazareth, ce ne peut être parce que cette ville n'existait pas, attendu que nous savons, de science certaine, qu'elle existait dans le temps où les premiers traités de la *Mischna* furent rédigés. C'est vrai. On a encore remarqué que les rabbins ne se sont guère intéressés qu'aux villes qui possédaient une école rabbinique. Nazareth n'étant certainement pas dans ce cas, il n'est pas surprenant qu'ils la méprisent, ou, du moins, qu'ils n'aient pas trouvé occasion de la nommer. C'est possible. — Quant à Josèphe, il n'a pas prétendu mentionner toutes les villes et bourgades de Galilée ; il a surtout prêté attention à celles qui ont joué un rôle au début de la grande révolte, durant que lui-même guerroyait dans le pays (première moitié de l'année 67). Au total, l'insignifiance de Nazareth serait la cause unique de son obscurité. Il est pourtant certain que Josèphe et le Tal-

mud nomment bien des localités qui ne devaient pas être plus considérables que Nazareth, ni les intéresser davantage en elles-mêmes, et il faut convenir que la ville de Jésus n'a pas eu de chance. Il peut donc nous en rester une inquiétude sur la réalité de son existence au Ier siècle.

Inquiétude n'est pas certitude et, en définitive, à défaut de témoignage du dehors, il reste ceux du Nouveau Testament, qui ne sont pas méprisables. Remarquons pourtant qu'ils ne se rencontrent que dans les *Évangiles* et dans les *Actes*. Ni Nazareth, ni le Nazaréen ne sont nommés dans les autres textes canoniques. Il n'est pas impossible de faire accepter ce nouveau silence par des considérations plus ou moins analogues à celles qui ont neutralisé la carence juive : en somme, la vie galiléenne du Seigneur n'a pas intéressé des hommes qui n'écrivaient pas en Palestine. Ce serait surprenant si les Épîtres dites *apostoliques*, de Pierre, de Jean, de Jacques, de Jude, étaient vraiment sorties de la plume de Galiléens, compagnons ou parents de Jésus ; mais, comme cette attribution canonique est radicalement invraisemblable, l'objection s'évanouit. Il reste seulement singulier que si le surnom de Nazaréen avait été attaché rigoureusement au nom de Jésus dès le temps de saint Paul, l'Apôtre ne s'en soit pas servi, à moins qu'il n'ait eu ses raisons de le laisser tomber.

Donc, pour les Évangélistes et l'auteur des *Actes*, qui est probablement à identifier avec l'auteur de *Lc.*, Nazareth est une ville de Galilée. En général, ils se contentent de la nommer. Dans un seul passage de *Lc.*, 4, 29, nous rencontrons sur elle une espèce de précision : « *Et ils se levèrent et le jetèrent hors de la ville et ils le conduisirent jusqu'au sommet de la montagne sur laquelle leur ville est bâtie, afin de le précipiter.* » Nazareth est, en effet, située dans un pays élevé, et l'on peut dire que l'impression d'ensemble qu'impose ce texte correspond à la réalité ; mais aussi le détail en est assez fantaisiste ([200]) pour réduire l'autorité du passage à nous faire croire que peut-être le rédacteur savait que la Galilée était une région montagneuse. Ce n'est guère.

La première attestation précise touchant Nazareth nous est donnée par Eusèbe ([201]), mais elle remonte à Julius

Africanus (entre 170 et 240, environ), qui connaissait bien la Palestine, pour y avoir passé la plus grande partie de sa vie. Le texte nous dit que les parents de Jésus, « *partis des bourgs juifs de Nazareth et de Kochaba, s'étaient dispersés dans le reste du pays* ». A la fin du IVe siècle, saint Jérôme et saint Épiphane nous reparlent de Nazareth avec assez d'exactitude ([202]). Il ne paraît donc pas douteux que la petite ville, le *viculus*, comme l'appelle Jérôme, ait existé dès le dernier tiers du IIe siècle ; et comme nous ne possédons aucun texte qui nous laisse entrevoir la possibilité de sa fondation entre le temps de la naissance de Jésus et cette date, la vraisemblance est pour qu'elle ait existé dès avant le début de notre ère. C'est pourquoi je n'aurais même pas posé la question si la dérivation traditionnelle de *Nazaréen* s'imposait. Tel n'est pas le cas, et elle rencontre une difficulté philologique considérable.

Le mot que nous écrivons *Nazaréen* se présente en réalité à nous sous trois formes assez différentes : *Nazarenos* (Ναζαρηνός), *Nazôraios* (Ναζωραῖος), *Nazorénos* (Ναζορενός). Les rédacteurs évangéliques et leurs copistes semblent avoir considéré les trois transcriptions comme interchangeables ([203]). Au premier abord, si l'on admet que le *viculus* galiléen portait vraiment le nom de *Nazareth*, on n'aperçoit guère la possibilité d'en tirer aucune des trois formes en cause. *Nazareth* aurait, semble-t-il, imposé une dérivation comme *Nazarethenos* ou *Nazarethanos*, ou *Nazarethaios*. A la rigueur, on pourrait justifier, comme une exception qu'on rencontre, la chute du *t*, ou *th*, final de *Nazareth* (qui s'écrit aussi *Nazaret*) ([204]), et, d'autre part, *Nazar* paraît se prêter bénévolement à la dérivation de nos trois formes. Pourtant *Nazara*, aussi bien que *Nazareth*, répugne, pour une autre cause, à une parenté avec *Nazôraios*, *Nazarenos* ou *Nazorenos*. Les deux mots s'écrivaient sûrement en araméen avec un *tsadé*, que rend assez bien notre *z*, mais qui, en grec, se transcrivait par un *sigma* (σ), tandis que *Nazôraios*, *Nazarenos et Nazorenos* comportent un *zêta* (ζ), lettre qui correspond habituellement au *zain* araméen. La difficulté est telle qu'elle a suffi à décider un savant comme Nestle à considérer la dérivation traditionnelle de Nazaréen comme

un contresens ([205]). Cependant la confusion du *sigma* et du *zêta* en face du *tsadé* n'est pas sans exemple, encore que nettement incorrecte ; on peut donc, à la rigueur, accorder à nos trois formes le bénéfice de l'exception ([206]). Nous n'en sommes plus à une indulgence près au regard de la tradition qui consacre leur sens.

Si pourtant on convient — et il faut bien en convenir — que Nazareth, ou Nazara, est, au temps de Jésus, une bourgade obscure, que personne ne connaît et dont personne ne parle, pourquoi un surnom tiré de son nom paraît-il si caractéristique qu'on l'attache étroitement au nom de Jésus dans la tradition évangélique ? N'aurait-il pas suffi, pour indiquer la patrie du prophète, de l'appeler Jésus le Galiléen, comme on dit Judas le Galiléen (Ἰούδας ὁ Γαλιλαῖος), en parlant du premier chef des Zélotes ? Que pour distinguer un certain Simon on dise qu'il est de Cyrène (*Mc.*, 15, 21 :... Σίμωνα Κυρηναῖον), cela se comprend ; tout le monde connaît Cyrène ; mais quelle précision peut bien apporter une référence à Nazareth ? On ne dit pas Simon ou André de Capernahum.

Aussi bien, d'assez nombreux textes de nos Évangiles, où paraît l'épithète de *Nazaréen*, répugnent-ils à son interprétation par *de Nazareth*. Nous lisons, par exemple, en *Mc.*, 1, 21 et suiv., le récit du premier miracle de Jésus, la guérison d'un possédé à Capernahum. Dès que cet homme voit entrer Jésus dans la synagogue, il s'écrie : « *Qu'y a-t-il* (de commun) *entre nous et toi, Jésus le Nazaréen ? Viens-tu nous perdre ? Je sais qui tu es : le Saint de Dieu* » (ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ). Si, de ce texte, nous rapprochons *Mc.*, 5, 7, où un autre possédé dit à Jésus : « *Qu'y a-t-il de commun entre moi et toi, Jésus fils de Dieu le Très-Haut* » (Ἰησοῦ υἱὲ τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου) ? nous remarquons : 1° que l'expression *fils de Dieu le Très-Haut* tient dans le second passage la place que *le Nazaréen* tient dans le premier et semble son équivalent ; 2° que *le Saint de Dieu* représente une conception semblable à celle qu'exprime *le fils de Dieu* et que, par suite, dans le premier texte, *le Saint de Dieu* explique tout simplement *le Nazaréen*. On soupçonne qu'il s'agit d'une sorte de glose grecque introduite par le rédac-

teur à l'usage de lecteurs ignorants de l'araméen. N'oublions pas que notre *Mc.*, 1, 21 et suiv. relate le premier miracle de Jésus et comme son entrée en scène dans le rôle de maître souverain des mauvais esprits ; c'est son premier acte d'hostilité contre l'Ennemi qui règne sur le monde terrestre ; il est donc naturel et même nécessaire que le nom efficace soit dès l'abord proclamé, ou plus exactement avoué, par celui-là même qui en connaîtra, à ses dépens, la souveraine puissance. Ce nom se rattache essentiellement à la mission divine que remplit le nouveau prophète, « *fils de Dieu* » comme tous ses congénères. Il ne serait guère conforme à l'usage d'interpeller Jésus par un surnom qui ne ferait que rappeler son lieu d'origine, tandis qu'il semble, au contraire, indispensable de lui donner, dans une circonstance si solennelle, le titre qui exprime, pour ainsi dire, sa nature propre et sa fonction.

Nous trouvons en *Jn.*, 18, 5 et suiv., le récit de l'arrestation de Jésus. Aux soldats qui arrivent dans le jardin des Oliviers, il dit : « *Qui cherchez-vous ?* » Ils répondent : « *Jésus le Nazaréen* », comme si le surnom possédait une espèce de valeur officielle et ne pouvait être détaché du nom. Et quand il a proféré les mots : « *C'est moi* », ils tombent tous à la renverse, comme si l'affirmation de sa personnalité, celle qu'exprime le nom, réalisait en quelque sorte et immédiatement sa puissance implicite. On ne voit pas trop ce que le rappel de la ville de Nazareth aurait à faire en l'occurrence. Agir contre Jésus le Nazaréen, c'est agir « *contre son nom* » ([207]), et son nom souverain réagit s'il le veut, irrésistiblement. L'épisode johannique ne représente probablement qu'un arrangement tardif du récit synoptique de l'arrestation, et nous ne lui demanderons son témoignage que pour établir que son rédacteur, tout en croyant que Jésus venait de Nazareth, n'avait pas encore perdu le souvenir de la tradition première qui attachait au surnom *le Nazaréen* une tout autre valeur que celle d'un rappel d'origine et l'évocation d'une bourgade galiléenne.

Divers autres textes des Évangiles et des *Actes* témoignent dans le même sens. Tel *Mc.*, 16, 6, où l'ange que les femmes — des Galiléennes — trouvent assis dans le tombeau, leur

dit : « *Vous cherchez Jésus le Nazaréen, le crucifié ; il a ressuscité, il n'est pas ici...* » Tels encore *Lc.*, 24, 19 ; *Act.*, 2, 22 ; *Act.*, 22, 8, où l'un des pèlerins d'Emmaüs, Pierre dans sa prédication, et le Christ lui-même, parlant à Paul sur le chemin de Damas, emploient le surnom de *Nazaréen* comme une caractéristique personnelle et même, si je puis ainsi dire, *essentielle* de Jésus. Tels enfin deux passages des *Actes*, (3, 6 et 4, 10), qui nous montrent véritablement le nom sacré complet en action thaumaturgique. Dans le premier, Pierre veut guérir un boiteux et il lui dit : « *Au nom de Jésus-Christ, le Nazaréen, lève-toi et marche* » ; dans le second, le même Pierre, parlant devant le Sanhédrin de la guérison miraculeuse du boiteux, qu'il a obtenue, prononce : « *Au nom de Jésus-Christ, le Nazaréen, que vous avez crucifié et que Dieu a ressuscité des morts, le voilà guéri devant vous.* » La question n'est pas, pour le moment, de savoir si les faits en cause se sont bien passés comme le racontent les *Actes* et si Pierre a bien prononcé les paroles qui lui sont ici prêtées ; l'intérêt des deux textes est de nous mettre en présence d'une ancienne formule chrétienne, toute remplie d'une puissance magique bienfaisante, car c'est elle qui est censée avoir opéré le miracle. Elle se compose du nom de *Jésus*, du titre de *Christos*, qui affirme la dignité messianique du Seigneur, et du surnom de *Nazaréen* ; les trois mots unissent, pour ainsi dire, leur efficace en un faisceau infrangible. Il paraît évident que le bourg de Nazareth de Galilée n'est pas en cause.

Sans doute, il n'est pas impossible que le surnom de *Nazaréen* ait été d'abord appliqué à Jésus par des étrangers à la secte chrétienne, puis adopté et, en quelque sorte, cristallisé par elle, si bien qu'on ne s'y choque plus soit de le voir employer pour parler à des Galiléennes qui font partie de la troupe évangélique et n'ont pas besoin qu'on leur dise que Jésus est de Nazareth, soit de l'entendre proférer dans des circonstances où le rappel d'un lieu d'origine n'a guère de sens. Il semble pourtant incontestable qu'une telle cristallisation se comprendrait bien mieux s'il s'agissait d'un surnom exprimant une *qualité propre à Jésus*. Je crois même qu'elle suppose, si vraiment *le Nazaréen* a voulu dire d'abord

homme de Nazareth, que cette signification s'est pratiquement effacée et a fait place à une autre plus ou moins analogue ou semblable à celle que *Mt.*, 2, 23, suggère, en rappelant que les Prophètes ont annoncé « *qu'il serait appelé Nazaréen* ». Peut-être, en ce cas, faudrait-il penser que la forme *Nasarenos*, ou, moins correctement, *Nazarenos*, est la plus ancienne parce que la plus rapprochée du mot *Nasara* et que *Nazôraios* correspond à la cristallisation selon le sens *personnel*, qu'imposent les textes que je viens de rappeler.

La vraisemblance me paraît pourtant être en faveur d'un autre processus : la plus ancienne forme du surnom a dû répondre en araméen au grec *Nazôraios* et exprimer une qualité propre de Jésus, et c'est quand elle n'a plus été comprise par des chrétiens hellénisants, qui n'entendaient plus l'araméen, qu'elle a reçu l'explication par *de Nazareth*, et a pris la forme *Nazarenos* ou *Nazorenos*. Mais alors que signifiait *Nazôraios ?* A quel terme araméen correspondait ce mot ?

III. HYPOTHÈSES ET VRAISEMBLANCES

Plusieurs hypothèses ont été produites, au détail desquelles je ne m'attarderai pas, mais dont il convient que j'indique au moins la position ([208]). On a soutenu que Jésus était dit *le Nazaréen* parce qu'il appartenait à la secte *nazaréenne* dont nous parle Épiphane, ou, du moins, parce qu'il ressemblait aux adeptes de cette secte, à laquelle était affilié — dit-on — Jean-Baptiste. Cette théorie, qui est celle de Friedländer, prête le flanc à des objections sérieuses : est-ce que les affirmations d'Épiphane sont bien solides, et est-il bien assuré que ses Nazaréens pré-chrétiens aient existé comme il le dit ([209]) ? Est-ce qu'il est vraisemblable que si Jésus n'était pas *nazaréen* et avait seulement l'air de l'être, ses fidèles l'aient justement désigné par un surnom qu'il ne justifiait pas ? — On a cherché à expliquer ledit surnom, soit par le mot *netzer*, qui veut dire le *rameau*, le *rejeton* et qu'on entend alors, *le rejeton de la tige de Jessé*, le descendant de David, le Messie ; soit par le mot *noṣri* qui veut

dire l'*observant*, ou le *gardien*, le *veilleur* ; soit par le mot *nazir*, qui désigne un homme lié à Dieu par un vœu, et qu'on traduit par *saint*, ou par *consacré*, ou par *séparé*, ou par *couronné*, tous sens assez voisins, le premier semblant, du reste, le plus ancien ([210]). Chacune de ces explications produit des vraisemblances et rencontre des difficultés. Ainsi le sens de *netzer* irait bien avec l'idée que les premiers chrétiens se sont faite de Jésus ; mais le mot comporte un *tsadé* et nous avons dit combien il est difficile de transcrire cette lettre par le *zêta* de Ναζωραῖος. *Ha-noṣri* pourrait convenir à un homme de Dieu, du moins si on entend le mot au sens de *celui qui garde* ou *qui veille*, car Jésus ne fait pas précisément figure d'*observant* dans la tradition évangélique ; un pharisien rigoureux pourrait mériter cette épithète ; pas lui. Et d'ailleurs nous retrouvons dans le mot la difficulté du *tsadé*. *Nazir*, en revanche, s'écrit avec un *zain*, qui appelle le *zêta* et donne les formes grecques ναζίρ, ναζειραῖος, ναζιραῖος, ναζαραῖος. L'équivalent grec de *nazir*, c'est *hagios* (ἅγιος) ([211]) et il paraît certain que la qualification de *Saint de Dieu* conviendrait bien à Jésus. Il ne l'est pas moins que c'est sous cette figure que se le représentent ses fidèles. J'ai déjà rappelé *Mc.*, 1, 24-25 : « *Je sais qui tu es : tu es le Saint de Dieu.* » *Jn.*, 6, 69 rend le même son : « *Et nous savons et croyons que tu es le Saint de Dieu.* » Le *Saint de Dieu* pour les Chrétiens, c'est le *Christ*. Une variante du texte de *Jn.*, 6, 69, que je viens de citer, jette en quelque sorte le pont entre les deux expressions : « *Nous savons et croyons que tu es le Christ du Dieu vivant.* » Et un passage des *Actes*, 4, 27, montre bien comment le Christ, c'est le *Serviteur de Dieu*, son fils, son saint : « *Ton saint serviteur Jésus, que tu as fait Christ* » (τὸν ἅγιον παῖδά σου Ἰησοῦν ὃν ἔχρισας). Il est donc permis de penser que le nom de *saint* (ἅγιος) appliqué à Jésus caractérise sa personnalité et fixe à la fois, dans la pensée de la communauté première, la notion de sa messianité et celle de ses rapports particuliers avec Dieu.

L'interprétation de *Nazaréen* par *Saint de Dieu* offre donc de grands avantages ([212]) et il semble que ce soit elle que suggèrent nos textes évangéliques eux-mêmes. C'est, pour ma part, celle qui me paraît réunir le maximum de

vraisemblance. Et pourtant, on peut lui opposer deux objections dignes d'attention : 1° Est-il possible qu'un Juif pieux soit considéré comme un *nazir* sa vie durant, alors qu'aux termes de son institution, le *naziréat* ([213]) semble bien n'être jamais que temporaire et qu'aucun texte ne nous parle au temps de Jésus de naziréat perpétuel ? — 2° Comment a-t-on pu qualifier Jésus de *nazir*, alors qu'il ne paraît enchaîné par aucun vœu et ne mène aucunement une vie ascétique ? On peut supposer que le sens du mot s'était assoupli et élargi et qu'un homme qui vivait pour Dieu était considéré comme *voué* à lui ; autrement dit, on peut croire que le sens de *nazir* s'était rapproché de celui d'*hagios* ([214]). Par malheur, une supposition et une possibilité ne sont pas des assurances, et un doute reste sur la réalité de l'équivalence *Nazaréen* = *nazir* = *Saint de Dieu.* C'est pourtant elle qui répond le mieux aux données du problème.

Ce qui me semble du moins assuré, c'est que l'épithète de *Nazaréen* n'a pas signifié d'abord « *l'homme de Nazareth* » et qu'elle a constitué un titre donné à Jésus, soit déjà de son vivant, soit plutôt immédiatement après sa mort, dans la période où les fidèles ont opéré la première exaltation de sa personne, en affirmant que Dieu, par la Résurrection, l'avait fait *Christ.* Dans les communautés grecques, d'où sortent nos *Évangiles* et nos *Actes*, le sens du mot araméen s'est perdu, parce que la notion de *Seigneur* (Kyrios) y a promptement débordé et recouvert celle de *Serviteur* (Ebed, παῖς) ([215]). Le Seigneur Jésus ne pouvait plus se contenter du qualificatif juif du prophète galiléen. En second lieu, le mot était vraisemblablement passé dans la langue chrétienne sous sa forme grecque de *hagios*. Plusieurs des textes que j'ai rappelés nous l'ont montré en ce qui regarde Jésus. Ses fidèles, qui continuent de s'appeler en terre araméenne les Nazaréens et qui portent encore ce nom aujourd'hui dans les pays de langue sémitique, se nomment désormais en terre grecque les *hagioi*, les *saints*, en attendant qu'ils adoptent une désignation qui leur vient des païens d'Antioche et qui a prévalu : les *christianoi*, les *chrétiens*. Le mot que la tradition première donnait, je pense, sous la trans-

cription de *Nazôraios*, répété d'abord *sans être traduit* comme on fait de *Jésus*, et comme on fait généralement d'un nom réputé sacré, dont toute la vertu tient à la rigueur de sa conservation formelle, très promptement n'a plus été compris. Et alors, en terre grecque, on l'a interprété, *selon l'usage grec*, en se référant à une ville. Jésus était Galiléen ; il existait en Galilée une ville de Nazareth ou de Nazara, et elle s'est offerte à propos pour tirer d'embarras des hommes bien intentionnés, qui ne se souciaient point de *tsadé* ni de *zaïn*. C'est alors peut-être que la forme *Nazarenos* s'est juxtaposée à *Nazôraios*. Mais ces questions de dérivation demeurent obscures pour nous, parce que plusieurs mots usités dans le langage de la piété palestinienne ont pu exercer leur influence sur la transcription grecque du vocable araméen véritablement appliqué à Jésus : *nazir*, *noṣri*, *netzer*, et peut-être même le nom des sectaires dont nous parle Épiphane, les Nazaréens ou Nazoréens ([216]). Moins on aura compris l'épithète primitive et authentique, plus aisément on l'aura altérée dans sa forme en la faisant passer de l'araméen au grec.

Je m'arrête donc à cette conclusion, que les premiers fidèles du Christ, quand ils l'appelaient par son nom et son surnom, *Jésus le Nazaréen*, n'entendaient pas dire : *Jésus de Nazareth*, mais bien énoncer un nom divin tout-puissant et un surnom caractéristique, qui devait signifier à peu près : *l'Envoyé de Iahvé, le Saint de Dieu.*

Chapitre III

Le lieu et la date de naissance de Jésus

I. NAZARETH OU BETHLEHEM

Ce que nous venons de dire au sujet de l'interprétation de *Nazaréen* nous avertit d'abord que le lieu de naissance de Jésus fait question. Aussi bien ferait-il question sans cela, car nos Évangiles nous placent en face de deux traditions contradictoires. *Mc.* ne doute pas que Jésus soit né à Nazareth ([217]). Nous lisons en 6, 1 : « *Et il sortit de là et il vint dans sa patrie* (εἰς τὴν πατρίδα αὐτοῦ). » La ville n'est pas nommée ; mais elle est certainement située en Galilée, puisque c'est dans ce pays que circule Jésus au moment où se place l'épisode de sa prédication dans *sa patrie* ; et, comme nous savons d'autre part (1, 9) que c'est de Nazareth que *Mc.* le fait venir quand il rejoint le Baptiste, *sa patrie*, c'est bien Nazareth ([218]). Le P. Lagrange a essayé d'infirmer cette constatation en soutenant que la *ville*, le *pays*, la *patrie* (πατρίς), ce n'est pas nécessairement le lieu de naissance d'un homme, mais seulement le lieu d'origine de ses parents et, en l'espèce, la localité où Jésus a été élevé ([219]). C'est ainsi, certainement, que *Mt.* et *Lc.* entendent que Nazareth puisse être la *patrie* de Jésus ; mais nous allons nous rendre compte qu'en fait ils ne peuvent l'entendre autrement, et il n'y a pas le plus léger indice que *Mc.* ait pensé comme eux, avant eux. Tout, au contraire, nous porte à croire que ce sont eux qui ont interprété la tradition

marcienne, qu'ils ne pouvaient rejeter, et qui l'ont mise d'accord avec leur propre manière de voir.

L'un et l'autre, ils affirment que Jésus est né à Bethlehem. *Bethlehem de Judée*, dit *Mt.*, 2, 1 (Βηθλέεμ τῆς Ἰουδαίας); la *cité de David*, ajoute *Lc.*, 2, 4 (εἰς πόλιν Δαυίδ) ([220]). Selon le premier Évangéliste, c'est là qu'habitent Joseph et Marie avant la naissance de l'enfant ; selon le troisième, c'est là qu'ils viennent, de Nazareth, pour se faire recenser, au lieu d'origine de leur famille, suivant l'ordre de l'Empereur. La petite ville en cause ([221]) se trouve encore aujourd'hui à neuf kilomètres au sud de Jérusalem. La contradiction des deux traditions n'est pas niable : *Mc.* croit que Jésus est né à Nazareth, *Mt.* et *Lc.* qu'il est né à Bethlehem de Juda, celle dont le prophète Michée avait dit (5, 1), *Mt.*, 2, 6, s'en souvient à propos : « *Et toi Bethlehem, terre de Juda, tu n'es certainement pas le moindre parmi les chefs-lieux de Juda, car de toi sortira un chef qui paîtra mon peuple Israël.* » Cette prédiction correspond à l'espérance, longtemps entretenue parmi les Juifs, d'une rénovation d'Israël par un davidien inspiré de Iahvé.

Il existait une autre Bethlehem, située dans l'ancien territoire de la tribu de Zabulon, à environ onze kilomètres au nord de Nazareth. Elle est nommée au livre de *Josué* (19, 15). Quelques critiques ([222]) ont envisagé avec sympathie l'hypothèse qu'une confusion s'était produite entre ces deux bourgades de même nom ; que la plus connue des deux, celle que le prophète Michée avait désignée comme la future patrie du Messie, avait supplanté l'autre, mais que c'était bien à Bethlehem de Nazar ou Nesar — ainsi se nommait la Bethlehem galiléenne — qu'était né Jésus. C'est là une suggestion qu'aucun texte ne confirme et qui n'a aucune chance d'être fondée. La tradition qui a fixé à Bethlehem la naissance du Christ n'avait pas besoin, pour se former, d'un souvenir d'histoire ; elle ne se réclamait que d'un texte prophétique, celui de Michée, et elle y trouvait la meilleure des confirmations. Puisque Jésus était le Messie annoncé par les Prophètes, n'était-il pas nécessaire qu'il justifiât la prédiction de Michée et vînt au monde à Bethlehem, dans la cité de David ? Cette nécessité au-

thentiquait de soi l'événement, sans qu'il fût besoin d'un autre témoignage.

Il ne faut pas oublier que les histoires de l'enfance, qui ont pris place dans nos Évangiles de *Mt.* et de *Lc.*, sont de la même provenance et de la même famille que les récits des Évangiles apocryphes. Or le *Protévangile de Jacques*, par exemple, ou l'*Évangile de Pseudo-Matthieu*, parce qu'ils ont besoin du cadre de Jérusalem pour y placer les débuts de leur merveilleuse histoire, n'hésitent pas à fixer dans cette ville la demeure des parents de Jésus, avant sa naissance. Autrement dit, les hagiographes ne tiennent vraiment compte que de leurs propres intentions et s'arrangent toujours pour leur subordonner les souvenirs plus ou moins véridiques de la tradition.

Évidemment, et toute réserve faite, pour le moment, sur ce que les disciples pouvaient savoir du lieu de naissance réel de Jésus et en dire, les fidèles qui, à quelque distance d'eux dans le temps, ont fixé les données générales de la tradition orale, se trouvaient en présence de deux prédictions : « *Il sera de Bethlehem de Juda* » (Michée, 5, 1) et « *Il sera appelé Nazoréen* » (*Mt.*, 2, 23). Cette seconde prophétie ([223]) pouvait d'ailleurs se mettre en relation avec l'affirmation de la naissance de Jésus à Nazareth de deux manières, soit qu'elle en dérivât, soit qu'elle l'imposât. Dans le premier cas, il faut supposer qu'on savait qu'il était né à Nazareth et qu'on voyait dans ce fait l'accomplissement de la parole prophétique : « *Il sera appelé Nazoréen.* » Dans le second cas, il faut croire qu'on a interprété par *de Nazareth* le surnom de *Nazoréen*, donné à Jésus pour des raisons qui n'ont rien à faire avec son lieu de naissance, au moment où l'on n'a plus compris ce surnom. J'ai dit plus haut pourquoi c'est cette dernière explication qui paraît vraisemblable. Je pense que, des deux prédictions en question, c'est la seconde qui fut appliquée d'abord à Jésus parce qu'en fait il portait le surnom de *Nazaréen*. L'application qu'on a pu lui faire de la première est assurément postérieure, car elle ne pouvait se produire qu'en dehors du cercle des hommes qui savaient, de science sûre, que le Maître n'était pas né à Bethlehem; et, certainement, le

rédacteur marcien avait dit que Jésus était de Nazareth avant que notre *Mt.* et notre *Lc.* eussent affirmé qu'il était de Bethlehem.

Autre embarras : si *Mt.* et *Lc.* s'unissent sur cette affirmation, ils nous donnent de la naissance de Jésus deux récits inconciliables. Les détails dont ils les ont composés répugnent à entrer dans un ensemble commun et imposent des impressions très différentes. *Mt.* frémit d'une horreur tragique; *Lc.*, au contraire, sourit à une idylle joyeuse. Les cris des mères dont les soldats d'Hérode égorgent les enfants (*Mt.*, 2, 17-18) ne s'accordent point avec les cantiques des anges et les actions de grâce des bergers (*Lc.*, 2, 14 et 20). Du reste, aucun de ces deux récits de la Nativité ne résiste à l'examen critique; aucun des deux ne puise à une tradition primitive, autorisée et exacte. La narration de *Lc.* est littérairement supérieure à celle de *Mt.*; elle est mieux équilibrée et mieux présentée; elle n'est pas historiquement plus solide ([224]).

L'histoire matthéenne se subordonne toute aux Prophéties, qui *doivent* être accomplies, et ne se justifie que par elles. Si Jésus naît à Bethlehem, c'est pour que *Michée* n'ait pas annoncé en vain que le Messie sortirait de cette bourgade (*Mt.*, 2, 5); s'il va en Égypte, c'est qu'*Hosée* a écrit en 11, 1 : « *J'ai appelé mon fils d'Égypte* » (*Mt.*, 2, 15); si les mères désolées poussent des cris affreux, c'est pour que soit réalisée la parole de *Jérémie* (31, 15) : « *Une voix s'est élevée dans Rama, qui se plaignait et poussait un long hurlement : c'est Rachel qui pleure ses fils et ne veut pas être consolée parce qu'ils ne sont plus* » (*Mt.*, 2, 18); si la Sainte Famille, au retour d'Égypte, va s'établir à Nazareth, c'est pour authentiquer la prédiction : « *Il sera appelé Nazoréen* » (*Mt.*, 2, 23). Tous ces à-peu-près n'inspirent guère de confiance dans les épisodes qu'ils sont censés consolider. Ni la visite des Mages, ni l'apparition de l'étoile miraculeuse, ni le massacre des Innocents ne reposent sur un autre fondement que l'imagination hagiographique qui a combiné tout le récit. C'est distraction d'érudit que de chercher à découvrir leurs sources et à isoler leurs composantes; ni les unes ni les autres n'ont le moindre rapport,

ni avec l'histoire véritable de Jésus, ni avec une tradition primitive.

C'est exactement à la même conclusion que conduit l'étude du récit de *Lc.* (2, 1-20). Il n'a de commun avec *Mt.* que son désir d'expliquer comment Jésus, réputé *Nazaréen* au sens de « *natif de Nazareth* », est pourtant né à Bethlehem. Et c'est bien parce que notre rédacteur ne s'appuie pas plus que *Mt.* sur une tradition; c'est parce qu'il invente ce qu'il nous raconte, sans connaître le récit matthéen, qu'il aboutit à une réalisation si dissemblable de la même intention ([225]). La naissance dans l'étable, la visite des bergers, les manifestations angéliques, autant de tableaux que notre Évangéliste a brossés assez joliment et dont il est possible de rechercher les éléments, comme on l'a fait à propos des scènes matthéennes, mais qui, comme elles, restent du domaine de la pure hagiographie, sans contact avec la réalité. Ainsi que l'a très justement remarqué Strauss, nos deux Évangélistes racontent la même chose sous des formes différentes, et ce qu'ils racontent, c'est une légende qui prétend authentiquer l'affirmation de la naissance de Jésus à Bethlehem. En réalité, ces deux histoires de la Nativité n'appartiennent pas à la rédaction première des deux Évangiles qui les contiennent; elles y représentent des parasites secondaires.

La tradition plus ancienne qui s'exprime en *Mc.* ignore, je le répète, la légende de Bethlehem. *Jn.* la connaît peut-être, mais il ne l'accepte pas : elle répond au désir, déjà dépassé dans le Quatrième Évangile, d'établir la messianité de Jésus, en prouvant qu'il a bien accompli toutes les Prophéties.

Est-ce donc *Mc.* qui a raison, et Jésus est-il né à Nazareth ? Il ne serait pas impossible de l'admettre, même si on considère comme démontré que le surnom de *Nazaréen* n'est pas à interpréter par « *l'homme de Nazareth* ». Il se pourrait, en effet, qu'en jouant sur une sorte d'assonance, on lui eût attribué le qualificatif qui présentait l'avantage de répondre à sa fonction et de « sonner » comme le nom de sa ville. Mais c'est là une hypothèse qui ne me paraît pas vraisemblable. La tradition première, pour autant que

Mc. la reflète, ne s'est pas intéressée à la *vie cachée* de Jésus, c'est-à-dire à sa naissance et à la période de son existence qui se clôt avec son baptême par Jean; je crois très probable qu'elle a perdu le souvenir de son lieu de naissance exact. Les disciples directs ne l'ignoraient pas, bien entendu, et sans doute la tradition orale l'a connu aussi pendant quelque temps; mais, comme l'écriture ne l'a pas fixé et qu'il n'importait pas à la christologie, il s'est oublié. Et cela d'autant plus vite et d'autant plus irrémédiablement que les générations qui ont suivi celle des disciples immédiats se sont moins intéressées à l'humanité du « Seigneur ». La majoration christologique qui se marque chez Paul et dans la littérature johannique éloigne promptement les fidèles de toute enquête sur l'enfance humaine du « Sauveur », considéré de plus en plus exclusivement sous l'angle eschatologique. Quand, avec les Apocryphes, comme l'*Évangile de l'enfance*, le *Protévangile de Jacques*, le *Pseudo-Matthieu*, l'*Évangile de Thomas*, l'*Histoire de Joseph le Charpentier* ([226]), la piété chrétienne se trouva ramenée à considérer l'enfance de Jésus, ce fut pour la retrouver toute fleurie de merveilles singulières par lesquelles s'était affirmée la puissance divine du Christ depuis le temps de sa naissance jusqu'à celui de sa levée en Israël. Point n'était question de rétablir ou de compléter des faits d'histoire : une collection de miracles extravagants n'est pas à confondre avec une chronique. En l'espèce, il ne s'agit que d'une sorte de délire hagiographique, destiné à exalter la foi d'hommes crédules et qui a connu plusieurs crises du IIe au Ve siècle, car les écrits qui ont apporté jusqu'à nous le témoignage de ses manifestations, s'ils remontent parfois sous leur forme première jusqu'à la fin du IIe siècle, ne nous sont parvenus que dans un texte plusieurs fois revu, remanié et augmenté jusqu'au seuil du Moyen Age.

Donc, s'il est très assuré que Jésus n'est point né à Bethlehem, comme le disent *Mt.* et *Lc.*, il n'est pas prouvé qu'il soit né à Nazareth, comme le pensent *Mc.* et *Jn.* Tout ce qu'on peut dire, c'est que ce n'est pas matériellement impossible, puisque Nazareth était en Galilée et que la plus ancienne tradition n'a pas oublié que Jésus sortait de Ga-

lilée; mais la conclusion que la prudence critique et la circonspection imposent, c'est que *nous n'en savons rien* et, sans doute, n'en saurons jamais rien. A partir du moment où il a été entendu qu'il *devait* être né à Bethlehem et, d'autre part, que *le Nazaréen* voulait dire « *l'homme de Nazareth* », le nom de sa petite patrie, devenu indifférent et même gênant pour la foi, ne pouvait que s'effacer et disparaître.

Nous dirons que Jésus est né en Galilée, sans chercher à préciser davantage. A quelle date ? C'est encore une question obscure, et très débattue ([227]). Je n'entrerai pas ici dans le détail de la discussion et me contenterai d'en marquer les données et la direction.

II. LES DIVERSES INDICATIONS DES ÉVANGILES TOUCHANT LA DATE DE LA NATIVITÉ

On ne s'étonnera pas de constater que nos Évangiles ne nous donnent pas une date ferme : semblable précision n'est point dans les usages des rédacteurs de tels écrits. Ils ne nous apportent, en effet, que quelques indications vagues, contradictoires ou manifestement erronées. *Mt.*, 2, 1, place la Nativité « *dans les jours du roi Hérode* » (ἐν ἡμέραις Ἡρῴδου τοῦ βασιλέως). C'est certainement d'Hérode le Grand qu'il entend parler, car le successeur de ce prince, en Judée, se nommait Archélaüs; or, nous savons qu'Hérode est mort en l'an 750 de Rome, dans la première partie du printemps, soit en mars ou avril de l'an 4 *avant* notre ère ([228]). Et c'est là une première difficulté sérieuse. — Nous n'avons rien à tirer de *Mc.*, sinon que son silence touchant la chronologie prouve que la question n'a pas intéressé la tradition ancienne qu'il représente, et voilà encore de quoi nous inquiéter. — *Lc.* se montre en apparence plus explicite. Il prétend nous apprendre ce qui suit : 1° Élisabeth, la mère de Jean-Baptiste, conçoit « *au temps d'Hérode, roi de Judée* » et Marie conçoit six mois après sa cousine (1, 26, 36 et 42). Au temps de sa délivrance, un ordre impérial de recensement l'amène à Bethlehem et c'est alors *Quirinius* qui gouverne la Syrie; il n'est plus question d'Hérode (2, 1-6).

2° Quand le Baptiste commence à prêcher, c'est « *la quinzième année du règne de Tibère César* »; Ponce Pilate est gouverneur de Judée, Hérode Antipas tétrarque de Galilée; Anne et Caïphe sont Grands Prêtres (3, 1-2). C'est peu après que Jésus vient recevoir le baptême de Jean et commence sa vie publique; il a alors « environ trente ans » (καὶ αὐτὸς ἦν 'Ιησοῦς ἀρχόμενος ὡσεὶ ἐτῶν τριάκοντα, 3, 21 et 23). — *Jn.*, enfin, fait dire à Jésus, au cours d'une discussion avec les Juifs (8, 56-57) : « *Votre père, Abraham, s'est réjoui d'avance de voir mon jour; il l'a vu et il s'en est réjoui.* » Et ses contradicteurs répliquent : « *Tu n'as pas encore cinquante ans et tu as vu Abraham ?* » Interrogation ironique, qui semble supposer que Jésus peut bien approcher de la cinquantaine au temps de sa vie publique. Or, les estimations johanniques elles-mêmes, bien plus larges que celles des Synoptiques, ne permettent pas d'étendre cette vie publique sur plus de trois années, et il la faut vraisemblablement enfermer toute, au maximum, dans les limites d'une seule.

De ces diverses indications chronologiques, plusieurs se contredisent ([229]). Rappelons d'abord, comme point fixe à peu près incontesté, que Pilate a été procurateur de Judée de 26 à 36 de notre ère. Voici donc ce que nous constatons : la quinzième année du règne de Tibère, élevé au principat le 19 août 14, tombe entre le 19 août 28 et le 18 août 29. Si Jésus a une trentaine d'années vers 28/29, il n'approche pas de cinquante ans, un an, ni même deux ans après, et il devient difficile — mais non impossible — qu'il soit né sous Hérode le Grand, car, en ce cas, il aurait au moins trente-trois ans : un homme de cet âge peut passer pour avoir « *environ trente ans* ». Mais, si le recensement de Quirinius dont nous parle *Lc.* est le même que celui dont nous trouvons mention dans Josèphe ([230]), c'est en 6/7 de notre ère qu'il se place, et cette date exclut la possibilité de la naissance de Jésus sous Hérode; de plus, elle ne permet de lui attribuer en 28/29 que vingt-deux ou vingt-trois ans et non environ trente. Ce sont là de sérieuses difficultés, et encore je ne parle pas de celles qu'ajoutent à leur total les calculs astronomiques qui ont prétendu expliquer l'apparition de l'étoile des mages et la dater ([231])!

Ce qu'il nous faudrait savoir pour débrouiller cet écheveau de contradictions, c'est ce que vaut en lui-même chacun des éléments qui le composent, et nous n'avons vraiment pas les moyens de nous en rendre compte. Notre première impression est pourtant qu'au temps de la rédaction de nos textes évangéliques, la tradition chrétienne ne savait plus elle-même à quoi s'en tenir, car, si elle avait disposé d'un souvenir ferme, il se serait imposé sans difficulté à tous les Évangélistes. C'est justement parce que ce souvenir manquait que chacun d'eux a cherché à y suppléer comme il a pu. Maintenant, tel ou tel d'entre eux n'a-t-il pas disposé de quelque précision plus ou moins authentique? Nous l'ignorons. Il se pourrait, par exemple, que la plus ancienne tradition sût ou crût savoir que Jésus était né « *dans les jours d'Hérode* »; mais les affirmations matthéennes s'apparentent à de si invraisemblables histoires qu'elles en perdent tout crédit.

Je ne dirai quelques mots ici que de la chronologie lucanienne, parce que son air de précision en a souvent imposé et qu'elle a été, à maintes reprises, âprement discutée (232).

La principale de ces affirmations est celle qui se rapporte au recensement de Quirinius. Voici donc ce qu'on lit en *Lc.*, 2, 1-5 :

> « Or il advint qu'en ce temps-là parut un édit de César-Auguste en vue du recensement de l'univers entier; c'était le premier recensement, Quirinius étant gouverneur de Syrie (233). Et tous allaient se faire inscrire chacun dans sa ville. Et Joseph aussi monta de la Galilée, de la ville de Nazareth, en Judée, à la ville de David qui est appelée Bethlehem, parce qu'il était de la maison et famille de David, pour se faire inscrire avec Marie sa femme, qui était enceinte. »

Je n'insiste pas sur la singularité de l'opération de recensement que suppose notre texte. Elle est cependant considérable, car on n'imagine pas aisément le va-et-vient des hommes et des familles que cet édit extravagant dut provoquer à travers tout l'Empire; et l'on se demande de quel intérêt pouvait bien être pour l'État romain ce retour, pour un seul jour, de tant d'individus dispersés, non pas au lieu de leur naissance, mais au lieu d'origine de leurs

ancêtres. Car, enfin, il faut bien croire que les descendants des rois n'étaient pas seuls visés par cette prescription baroque et que plus d'un pauvre homme dut être assez embarrassé pour retrouver le berceau de sa race. En réalité, on soupçonne d'abord, jusqu'à en être certain, que le rédacteur lucanien a tout simplement cherché un moyen de faire venir Joseph et Marie à Bethlehem, parce qu'il voulait que Jésus y naquît. Un hagiographe comme lui n'a jamais grand souci des objections du bon sens, quand il invente la circonstance dont il a besoin. En l'espèce, il ne s'est même pas dit que « *la ville de David* » n'était pas la ville de Marie et qu'il n'y avait sans doute pour elle aucune nécessité de se mettre en voyage à la veille de sa délivrance. Nous sommes hors du plan des faits.

Cependant il se pourrait que le recensement de Quirinius, lui, fût un fait et qu'il demeurât lié — nous ne savons, du reste, pas de quelle manière — au temps de la naissance de Jésus. Voici comment se pose la question en histoire : Josèphe nous apprend qu'Auguste ayant destitué Archelaüs, en 6/7 de notre ère, son légat de Syrie, Quirinius, sous l'autorité duquel passait la Judée, y ordonna un recensement en vue d'asseoir l'impôt romain : mesure nécessaire et normale. Ce ne peut être de cette opération qu'il s'agit en *Lc.*, puisque l'édit dont il parle intéresse « *l'Univers* » (πᾶσαν τὴν οἰκουμένην), c'est-à-dire tout l'Empire, et qu'il ne saurait se placer moins de dix à douze ans *avant* le recensement mentionné par Josèphe, s'il le faut rapporter au règne d'Hérode Ier. Est-ce donc que Josèphe a péché par omission en ne disant rien de ce premier recensement, dont, aussi bien, aucun autre document ne nous parle ; ou est-ce que *Lc.* ne s'est pas trompé, en reportant aux jours d'Hérode Ier une opération qui a réellement pris place en 6/7 après Jésus-Christ ? Tel est le problème ([234]).

Pour ne pas descendre à un détail de discussions qui ne serait sans doute pas à sa place ici, je ramènerai la solution de ce problème à un certain nombre de conclusions qui me paraissent très sûres, ou, du moins, aussi sûres que l'état présent de notre documentation nous permet de les établir : 1° Rien ne nous autorise à affirmer ni seulement

à croire qu'il y ait eu un recensement général de l'*orbis romanus* sous Auguste. — 2° Aucun texte ne nous permet de penser qu'une opération de ce genre, limitée à la Syrie, y ait été pratiquée en dehors des circonstances dont parle Josèphe, c'est-à-dire de l'établissement dans le pays du régime romain direct en 6/7. — 3° Cette opération de 6/7, l'historien juif la présente comme *quelque chose de nouveau*, que les habitants de la Judée prennent très mal ([235]), parce qu'ils se doutent bien de ce qu'elle annonce. Il est de toute invraisemblance qu'elle renouvelle simplement un recensement analogue déjà opéré sous Hérode Ier. — 4° Il n'y a aucune raison pour qu'un recensement romain, qui ne pouvait cacher qu'une intention fiscale, ait eu lieu en Judée sous Hérode Ier, lequel, quoique sujet très déférent d'Auguste, demeurait maître de ses finances et de son propre système d'impôts; la preuve en est dans les protestations qui s'élèvent à sa mort contre ses exactions. — 5° Si un recensement avait été vraiment réalisé sous Hérode, on ne voit pas pourquoi il faudrait le recommencer en 6/7; les Romains n'allaient pas de gaieté de cœur au-devant des difficultés et ils savaient parfaitement que l'opération en soulevait partout où elle était ordonnée, et même quelquefois de très graves. — 6° Nous savons que Quirinius a été légat de Syrie entre Volusius Saturninus et Cæcilius Creticus Silanus, c'est-à-dire entre 6 et 12 de notre ère ([236]). Ces dates permettent de lui attribuer très naturellement le recensement de 6/7; mais comment aurait-il présidé à une opération semblable placée dix ou douze ans auparavant? On a cherché à démontrer qu'il avait été deux fois légat de Syrie, sur la foi d'inscriptions qui n'emportent pas, d'ailleurs, la conviction ([237]). En tout cas, ce ne peut être qu'en 3/2 avant notre ère qu'il a reçu pour la première fois la charge en question, car ce n'est que pour cette année-là que nous ignorons le nom du gouverneur de Syrie ([238]); donc certainement après la mort d'Hérode Ier. Nous en sommes d'autant plus sûrs que nous savons le nom du légat qui a réprimé les mouvements consécutifs à la mort d'Hérode : c'est Quintilius Varus. — 7° Il est incroyable qu'une opération aussi inusitée et aussi troublante que dut

l'être le recensement dont parle *Lc.* n'ait laissé aucune trace dans Josèphe.

Au total, ce qui paraît vraisemblable — j'oserais même dire certain — c'est que *Lc.* s'est trompé, ou, plus exactement, qu'il s'est référé à un événement connu, sans prendre souci de sa date exacte. Le recensement de 6/7, celui de Quirinius, était resté dans la mémoire des hommes de Palestine comme un souvenir pénible. On l'appelait *le recensement* tout court ([239]), comme, avant 1914, on disait chez nous : *la guerre*, pour désigner le conflit de 1870-71. C'est bien de cet événement de 6/7 que notre *Lc.*, 2, 1, entend parler; c'est à lui qu'il demande le moyen de faire venir à Bethlehem Joseph et Marie, pour y fixer la naissance de Jésus; et, comme il croit avoir des raisons de reporter cette naissance « *dans les jours du roi Hérode* », il recule le recensement et le gouvernement de Quirinius d'une dizaine d'années. Cette transposition, opérée hors de Palestine et à une assez grande distance dans le temps des événements en cause, ne pouvait guère rencontrer de contradiction. En tout cas, elle nous paraît être tout à fait selon l'esprit des pseudo-preuves et affirmations chronologiques de l'hagiographie ([240]). C'est pourquoi l'histoire n'en peut rien faire.

Il en va malheureusement de même des autres prétendues précisions de *Lc.*, c'est-à-dire du rapport qu'il semble établir entre la quinzième année du règne de Tibère et les trente ans de Jésus. Nous ne savons même pas au juste ce que signifie le verset 3, 23 qui contient les mots « *environ trente ans* ». Le texte ordinairement reçu semble devoir se traduire ainsi : « *Et Jésus lui-même était, en commençant, d'environ trente ans, étant fils, à ce qu'on croyait, de Joseph...* » Mais que faut-il entendre par ce « *en commençant* » (ἀρχόμενος) ? En réalité, on ne le sait trop et bien des hypothèses ont été proposées à son sujet ([241]). Je ne les discuterai, ni même ne les énumérerai, parce que je ne crois pas vraisemblable que l'évaluation de l'âge de Jésus par cet *environ trente ans* ait chance de se justifier par un véritable souvenir ([242]). Divers textes bibliques donnent à l'âge de *trente ans* une valeur particulière : Joseph a trente ans quand il devient premier ministre (*Gen.*, 41, 46) ; David a trente ans quand

il devient roi (*2 Sam.*, 5, 4). Surtout les *Nombres* (4, 3, 23 et 30) fixent entre trente et cinquante ans l'aptitude des lévites au service de l'autel. Dire que Jésus a trente ans au début de sa carrière publique, c'est préciser qu'il se trouve bien dans les conditions requises par la Loi pour l'homme de Dieu ; comme dire qu'il n'a pas cinquante ans, ainsi que le fait *Jn.*, 8, 57, c'est affirmer qu'il n'est pas encore sorti de la période consacrée.

Si nous remarquons d'autre part que *Lc.* ne semble connaître que par à-peu-près lointain les choses de Judée, que, tout particulièrement, la précision qu'il prétend emprunter à la succession des Grands Prêtres (3, 2 : « *sous le Grand Prêtre Annas et Caïphe* ») est inexacte doublement ([243]), nous serons définitivement inclinés à conclure que l'hagiographe ignorait la date exacte de la naissance de Jésus et son âge vrai au moment de sa levée. Il savait seulement, ou croyait savoir, que le Seigneur était né *au temps d'Hérode* et il a appuyé cette conviction, plus ou moins solide, par le rappel de faits et de noms en soi connus, mais qui flottaient assez librement dans sa chronologie pour qu'il pût sans scrupule les rassembler là où il avait besoin de leurs services. L'incertitude et la fantaisie chronologiques sont les vices profonds de l'hagiographie ; nous n'avons pas à nous étonner de les rencontrer ici.

Les tout premiers fidèles, ne s'étant point intéressés à cette question de chronologie, n'ont rien fait pour l'éclaircir, en sorte que, de très bonne heure, dès le temps de la rédaction de nos Évangiles, les chrétiens n'ont plus disposé d'aucune indication contrôlable. Quand ils ont voulu cependant savoir, ils ont été obligés de se créer à eux-mêmes leurs certitudes et, comme il était inévitable, elles ont abouti à des divergences parfois bien plus considérables que la lecture de nos Évangiles canoniques ne nous le laisserait croire. Il paraît, par exemple, que les presbytres d'Asie, prenant au pied de la lettre le texte de leur Évangile johannique, en 8, 57, reculaient la mort du Christ jusqu'au temps de Claude (41/54) ; d'autres poussaient jusqu'en 58, qui tombe sous Néron, et acceptaient l'année 9 pour la Nativité ; d'autres, en revanche, plaçaient la Crucifixion en 21. Les

premiers oubliaient que Pilate avait perdu son gouvernement en 36 et les seconds qu'il ne l'avait reçu qu'en 26 ([244]).

C'est à un moine scythe, nommé Denys le Petit (*Dionysius Exiguus*) et qui vivait à Rome au VIe siècle, que nous sommes redevables de la fixation du début de l'ère chrétienne ([245]). Il ne disposait d'aucun autre renseignement que ceux dont nous disposons nous-mêmes et sa conclusion n'est que le produit d'un raisonnement dont voici l'économie, fondée tout entière sur les données de *Lc.* : Si Jean-Baptiste a commencé de prêcher en 15 de Tibère et qu'on suppose environ un an d'intervalle entre la levée du Précurseur et celle de Jésus, ce dernier avait trente ans en 16 de Tibère ; reculons de trente ans et nous serons en l'an 754 de Rome ; la Nativité est donc à placer le 25 décembre 754, qui devient l'an 1 de l'ère nouvelle. Denys ne fut arrêté dans ses computations par aucune des difficultés que nous avons rencontrées, tout simplement parce qu'il n'admettait pas la possibilité de contradictions entre les Évangiles ; et, parce qu'il n'avait pas les moyens de fixer exactement, en dehors d'eux, la date de la mort d'Hérode et celle du recensement, il crut ces deux événements antérieurs à 754.

Aujourd'hui, les chronologistes catholiques qui ne veulent pas abandonner l'épisode du massacre des Innocents, ni la fuite en Égypte devant les bourreaux d'Hérode, sont obligés de dire que Denys s'est trompé et que la Nativité est à situer en — 6 ou — 7 ([246]). Par malheur, les récits matthéens se placent, eux aussi, au plein de l'hagiographie; ils ne sauraient, en l'espèce, servir d'appui à une conclusion positive. Et même rien du tout ne nous prouve que l'expression « *dans les jours d'Hérode* » représente plus qu'une approximation populaire et hagiographique, une simple application de la règle du genre qui cristallise autour de personnages très connus les faits dont on ignore la date.

La sagesse est de conclure qu'à une quinzaine d'années près et peut-être davantage, nous ignorons quand Jésus est venu au monde. Il est à peine besoin d'ajouter que la date liturgique de Noël (25 décembre) n'a aucun rapport avec un souvenir d'histoire ([247]). Elle ne s'est fixée, à Rome, et

probablement dans le premier quart du IVe siècle, qu'après de longues hésitations. Hippolyte, au début du IIIe siècle, tenait déjà pour elle ; mais, à peu près dans le même temps, Clément d'Alexandrie se prononçait pour le 19 avril ; on proposait aussi le 18 avril, le 29 mai et le 28 mars. C'est que le récit de *Lc.*, avec ses bergers passant la nuit aux champs, évoquait plutôt le printemps que l'hiver. Cependant, en Orient, et d'un consentement plus général, on acceptait le 6 janvier. En réalité, personne ne savait et nous ne savons pas davantage ([248]). Il y a d'ailleurs les plus grandes chances pour que la fête du dieu solaire Mithra, placée au 25 décembre, en concordance avec le solstice d'hiver, suivant le calendrier romain, ait puissamment contribué à fixer à la même date la Nativité de celui dont, sans doute, le prophète Malachie avait voulu parler en disant (4, 2) : « *Mais sur vous, qui craignez mon nom, se lèvera le soleil de justice* ([249]). »

Chapitre IV

La famille et les circonstances de la naissance de Jésus

I. LES PARENTS DE JÉSUS : MARIE ET JOSEPH

Je ne m'attarderai pas à discuter les histoires merveilleuses dont les deux rédacteurs matthéen et lucanien ont cru à propos d'embellir leur récit de la Nativité ([250]). Apparition de l'étoile miraculeuse, visite des Mages, fuite en Égypte et massacre des Innocents d'un côté ; naissance dans l'étable, annonce aux bergers, présentation au Temple de l'autre, constituent deux groupes d'épisodes qu'il est vain de tenter de fondre en un seul, qu'il est encore plus vain d'essayer de rattacher à l'histoire. Nous sommes toujours en pleine hagiographie. Le rédacteur supplée à son ignorance des faits par des inventions touchantes, dont il emprunte le thème soit à des textes réputés prophétiques, soit à des mythes tombés dans le domaine public et à des contes du folklore ([251]). Les Apocryphes, en complétant et en développant ces récits édifiants, ont pu les surcharger d'invraisemblances de plus en plus lourdes ([252]) ; ils n'ont pas modifié leur nature fondamentale, ni leur intention de se placer, par la volonté délibérée de leurs auteurs, hors du plan des faits contrôlables et vraisemblables. Tel est bien le caractère essentiel du merveilleux hagiographique ; il y aurait imprudence et naïveté à l'oublier.

La question des parents de Jésus ne se laisse pas écarter aussi aisément ([253]). — La tradition la plus ancienne croyait savoir — et elle avait probablement raison — que la mère

du Maître se nommait *Mariam*. Le nom de son père aurait été *Joseph*, si nous en croyons les histoires légendaires placées en tête de *Mt.* et de *Lc.*, et *Jn.*, 1, 45 et 6, 42. Ces témoignages nous laissent en eux-mêmes quelque inquiétude, et *Mc.* ne les confirme pas, car il ne nomme pas Joseph. La tradition que le second Évangile représente ne semble donc pas s'être intéressée au père de Jésus et on a supposé, pour écarter cette difficulté, qu'il était mort au moment où son fils commença de prêcher. Eduard Meyer est fondé à se demander si vraiment le nom de Joseph est historique (254). Il se répond que nous n'avons pas les moyens d'en décider : c'est incontestable. Chacun sait aujourd'hui que ce Joseph était charpentier ; mais il se pourrait bien que les anciens chrétiens en fussent moins sûrs que nous. *Mc.*, 6, 3, fait dire aux gens de Nazareth émerveillés de ce qu'ils viennent à découvrir en Jésus : « *Est-ce que celui-ci n'est pas le charpentier, le fils de Marie ?* » *Mt. et Lc.* ont corrigé ce texte, le premier (13, 55) en : « *Est-ce que celui-ci n'est pas le fils du charpentier ?* » et le second (4, 22) en : « *Est-ce que celui-ci n'est pas le fils de Joseph ?* » Je pense que nos trois Évangélistes ont eu sous les yeux un texte marcien qui portait bien « *le fils du charpentier* » ; mais, en araméen, « *le fils du charpentier* », c'est « *un charpentier* », comme « *un fils d'homme* » c'est « *un homme* ». Notre *Mc.* a donc correctement interprété « *le charpentier* » ; *Mt.* n'a pas compris et a simplement transcrit l'expression ; *Lc.* n'a pas compris davantage et a cru bien faire en disant de quel charpentier il s'agissait.

Que le père de Jésus se nommât Joseph et fût, ou non, charpentier ou menuisier, la chose n'a pas pour nous grande importance. Nous pouvons considérer comme exacte l'impression que c'était un homme de petite condition, gagnant sa vie du travail de ses mains. Nous n'avons aucun moyen de deviner de lui davantage, et les précisions biographiques ou psychologiques des Apocryphes ne méritent pas le moindre crédit (255). De ses ascendants nous ignorons tout, et les deux rédacteurs évangéliques, qui ont prétendu le faire descendre de David, ne se sont même pas accordés sur le nom de son père, qui est *Jacob* selon l'un (*Mt.*, 1, 16) et qui est *Héli* selon l'autre (*Lc.*, 3, 23).

Nous ne sommes guère mieux renseignés sur Marie ([256]). Ce que les Synoptiques nous disent d'elle ne signifie rien et les extravagances contradictoires des Apocryphes ([257]) ne peuvent nous être d'aucune utilité, sinon pour nous persuader que la tradition primitive, n'ayant aucune raison de s'intéresser à la mère de Jésus pour elle-même, n'avait rien recueilli sur elle d'exact et de digne de foi. Son ascendance nous demeure totalement inconnue. Quelques commentateurs ont soutenu que *Lc.* la rattachait, comme il fait de Joseph lui-même, à la maison de David ([258]). Mon impression est, tout au contraire, qu'en la considérant comme parente d'Élisabeth, qu'il fait descendre d'Aaron, c'est aux Aaronides qu'il la rattache. D'ailleurs, comme toute la légende lucanienne relative aux rapports du Précurseur et de Jésus n'a pas la moindre chance de reposer sur des souvenirs véridiques, force nous est d'abandonner jusqu'à cette apparence de renseignement sur les ancêtres de Marie. Nous ne savons pas davantage ce qu'elle est devenue après la mort de Jésus. L'imagination hagiographique a eu beau jeu, en face de ce néant de la tradition authentique, pour s'abandonner aux inventions les plus touchantes ou les plus niaises, au gré du talent de chacun des inventeurs ([259]). Le seul passage de nos Synoptiques qui pourrait nous rapporter un trait d'histoire au regard de la mère de Jésus est celui qui nous la montre, incapable qu'elle est de comprendre son fils, faisant effort pour l'arracher du milieu des disciples et le ramener chez elle (*Mc.*, 3, 20 et suiv.).

Nous aurions tort de nous étonner de l'ignorance où la tradition évangélique nous a laissés en ce qui touche aux parents du Christ, car, même si les premiers disciples avaient disposé sur eux de renseignements exacts et plus ou moins circonstanciés — ce qui est possible — ils n'auraient eu aucune raison de les transmettre à la seconde génération chrétienne. Presque tout de suite après la Crucifixion a commencé un travail de la foi, qui, parce qu'il éloignait de plus en plus Jésus de la condition humaine, devait nécessairement mépriser tout ce qui semblait, au contraire, l'en rapprocher. Trop de précisions sur sa famille terrestre, trop de précisions exactes, qui la montreraient dans sa condition

véritable, laquelle n'était certainement pas des plus reluisantes, ne pouvaient alors que paraître très gênantes. Quand Paul proclame qu'il ne s'intéresse qu'au *Christ crucifié et glorifié* ([260]), il nous donne véritablement la formule de la transposition de la vie de Jésus dans la conscience des premières générations chrétiennes ; du même coup, il nous livre le secret de l'effacement si rapide de tous les souvenirs dignes de confiance sur la famille du Nazaréen et la vie qu'il a menée avant son baptême.

La légende brillante qui s'est substituée à une réalité sans éclat est fort ancienne, parce que fort ancienne a été la cause qui l'a rendue nécessaire. Dès que les fidèles ont cru que Jésus était le Messie annoncé par les Prophètes, le travail de « *mythisation* » de sa vie a commencé et il a été rapidement poussé.

La légende en marche a laissé dans le texte de nos Synoptiques la trace d'au moins trois de ses étapes ; et, si l'on appelle à l'aide le témoignage des *Actes*, il est permis de parler de quatre étapes :

1° C'est la foi en la résurrection qui a probablement fondé, ou du moins précisé, comme nous le constaterons, la foi en la messianité de Jésus : les Apôtres, en *voyant* le Ressuscité, ont connu sa glorification par Dieu et n'ont plus douté qu'il fût « *Celui qui devait venir* ». Ces vues de foi apparaissent avec leurs justifications scripturaires, c'est-à-dire accompagnées des prophéties qui sont censées les authentiquer, dans les deux discours prêtés à Pierre en *Actes*, 2, 22, et suiv. et 4, 8 et suiv. ([261]). Pareille représentation n'excluait nullement les apparences d'une vie tout humaine et elle s'offrait bien telle que pouvaient l'accepter des hommes qui, en effet, avaient familièrement vécu avec le Maître. Cependant, elle ne devait pas satisfaire longtemps la foi grandissante des hommes qui n'avaient pas vu Jésus et qui croyaient en lui.

2° Dans le récit lucanien de la scène du Baptême, on lit (*Lc.*, 3, 22) : « *L'Esprit Saint descendit corporellement, sous la forme d'une colombe, sur lui, et une voix vint du ciel (disant) : Tu es mon fils bien-aimé, en toi je me complais.* » Le manuscrit qui représente avec le plus d'autorité la forme

du texte dite *occidentale*, le codex D, porte ici la variante empruntée au *Ps.* 2, 7 : «*Moi, je t'ai engendré aujourd'hui*» (ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε). Elle est certainement antérieure à la leçon qui a prévalu, car elle témoigne de la croyance que Dieu a adopté Jésus pour son fils, au jour du Baptême. Ainsi la vie entière du Seigneur, ou du moins sa vie publique, se trouve enfermée dans la période messianique de son existence ; mais sa naissance demeure, selon la conception rabbinique, celle d'un homme d'entre les hommes et celle d'un homme obscur ([262]). Le progrès de la foi n'a point tardé à rendre insupportable aux *frères* ces conceptions terre à terre d'un judaïsme obtus et il les a remplacées par des affirmations plus dignes de leur objet.

3° Le premier et le troisième Évangile contiennent chacun une généalogie de Jésus qui le rattache au roi David. L'opinion que le Béni de Iahvé, le Messie, appartiendrait à la descendance du vieux roi national, était répandue en Israël vers le début de notre ère ([263]). Il est bien possible que l'équivalence courante : Messie = Fils de David ne fût pas prise en rigueur dans les écoles pharisiennes, mais elle l'était probablement dans le peuple et elle l'est certainement dans nos Évangiles. Du moment que Jésus est considéré par ses disciples comme le Messie, il faut qu'il descende de David; il faut que l'ascendance de l'humble tâcheron galiléen remonte directement jusqu'au roi élu jadis par Iahvé ([264]). La question n'était pas de savoir si semblable parenté pouvait faire ses preuves et seulement paraître vraisemblable, car ce sont là détails et scrupules dont ne s'encombrent guère les hagiographes ; elle était d'établir que l'annonce *par* (διά) les Prophètes n'avait point menti. Or, l'hagiographe n'avait pas besoin d'une autre affirmation que celle des Prophètes eux-mêmes pour conclure en toute certitude que Jésus était un davidien et sentir son propre devoir, qui était de réaliser cette vérité d'une manière concrète, par quoi elle s'imposât aux incrédules.

Les généalogies matthéenne et lucanienne représentent deux de ces réalisations, et il est bien possible qu'il en ait couru d'autres. D'autres, contradictoires entre elles, comme le sont les deux qui nous restent ; mais c'est un contresens

que d'apprécier en critique des constructions qui, procédant de la foi ou de l'apologétique, s'orientent toutes vers des fins édifiantes.

Il suffit de considérer avec attention, un seul instant, la généalogie qui se trouve en *Mt.*, I, I-17, pour s'apercevoir qu'elle est artificielle. Son dernier verset nous l'avoue ingénument :

> « Ainsi toutes les générations d'Abraham à David sont quatorze générations, et de David jusqu'à l'exil à Babylone quatorze générations, et de l'exil à Babylone jusqu'au Christ quatorze générations. »

Autrement dit, dans une intention qui nous échappe, mais qui correspond probablement à la symbolique des nombres ([265]), ou à ce désir d'équilibre des parties que les Orientaux d'alors considèrent comme une forme de la perfection, le généalogiste qui a été prendre le modèle de son travail et les noms dont il s'est servi pour le mener à bien, dans la Bible ([266]), a établi un cadre qui ne répondait à aucune réalité et l'a rempli comme il l'entendait. En voici la preuve : sa seconde série, celle qui commence par « *David engendra Salomon* » et qui comprend les rois de Juda, *a sauté quatre noms* ; en I, 8, au lieu de « *Joram engendra Ozias* », il faudrait qu'on pût lire : « *Joram engendra Achazias ; Achazias engendra Joas ; Joas engendra Amazias ; Amazias engendra Ozias.* » Autrement dit, Joram n'est pas le père d'Ozias comme le prétend le généalogiste, mais son aïeul au quatrième degré. — Autre preuve : on lit en I, II : « *Josias engendra Jéchonias et ses frères dans l'exil de Babylone* », c'est-à-dire « *au temps de l'exil* ». Or Josias était mort depuis plus de vingt ans « *au temps de l'exil* », et il n'a pas engendré Jéchonias, dont il ne fut que le grand-père. Il ne s'agit nullement d'oubli involontaire et d'inexactitude fortuite : le rédacteur a simplement retranché ce qui le gênait pour établir l'équilibre régulier de la construction symbolique par laquelle il prétendait prouver qu'en Jésus s'étaient accomplies les promesses divines faites à son ancêtre Abraham, et s'était achevée la destinée providentielle de la race de David. La réalité terre à terre de l'histoire ne lui importait en rien.

Elle n'importait pas davantage au rédacteur lucanien. Sa généalogie, qui se lit en 3, 23-38, est *inverse* : elle part de Jésus, et, par David et Abraham, remonte jusqu'à Adam, « (*fils*) *de Dieu* ». Elle comprend 77 noms, en comptant Dieu en haut et Jésus en bas. Selon toute apparence, ce chiffre répond également à des préoccupations de symbolique des nombres ([267]). Les noms ont été empruntés, d'Adam à Abraham, à la Bible *grecque* ; la preuve en est dans la mention de *Caïnan* (3, 36), qui ne figure pas dans le texte hébreu. D'Abraham à David, la liste de *Lc.*, prise à la Bible encore, coïncide exactement avec celle de *Mt.* Mais, après David, au lieu de continuer la descendance par Salomon, elle la poursuit par Nathan, autre fils de David, dont 2 *Sam.*, 5, 14, nous donne le nom — c'est, du reste, tout ce que nous savons de lui. — Et, à partir de ce Nathan, *Lc.* s'écarte de *Mt.*, pour ne le rejoindre que sur les deux noms de Salathiel et de Zorobabel, et le quitter de nouveau jusqu'à Joseph. Du reste, de Jésus à Abraham, *Lc.* compte 56 degrés, tandis que *Mt.* n'en donne que 40 ([268]). Il semble qu'en remontant jusqu'à Adam, le généalogiste lucanien ait entendu affirmer l'universalisme du salut et par ce trait, tout autant que par l'emploi qu'il fait de la Bible grecque, il décèle son origine hellénique. Est-il besoin d'ajouter que nous ne savons pas plus que pour *Mt.* où il a pris les noms qui forment sa liste depuis Nathan ? Mais nous comprenons que, pas plus que *Mt.*, il n'a pu négliger Salathiel et Zorobabel, dont le souvenir s'attachait indissolublement à la Restauration.

Avec des moyens ou, pour mieux dire, des matériaux d'exécution quelque peu différents, les deux rédacteurs réalisent donc la même intention, qui est d'appuyer la dignité messianique de Jésus sur sa qualité de davidien.

La foi en cette ascendance glorieuse est certainement très ancienne ([269]), puisque Paul la connaît déjà et l'accepte (*Rom.*, 1, 3 : « *de la race de David selon la chair* ») ; ce n'est pas une raison pour croire sans autre examen qu'elle soit fondée. A la vérité, il se trouve encore aujourd'hui des critiques, par ailleurs assez libres d'esprit, pour admettre comme une possibilité qu'elle le soit ([270]). Telle n'est pas

mon impression. C'est déjà produire un argument contre cette affirmation du davidisme de Jésus que de remarquer qu'elle était nécessaire, qu'elle venait comme un inévitable corollaire au bout de la proclamation de la dignité messianique du Nazaréen. Il y a plus grave. Les *Ebionim*, c'est-à-dire les descendants des anciens judéo-chrétiens rejetaient, paraît-il, les généalogies ([271]) ; leur opinion ne se justifiait-elle pas par la plus ancienne tradition ? On le croirait quand on constate que, dans le récit de nos Synoptiques, Jésus ne se prévaut jamais de son ancêtre David, et que ses disciples ne semblent pas non plus l'avoir considéré comme un descendant du grand roi. Ni l'appel de l'aveugle de Jéricho : « *Fils de David, Jésus, aie pitié de moi* » (*Mc.*, 10, 47), ni l'acclamation messianique de l'entrée à Jérusalem : « *Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur! Béni soit le royaume qui arrive, de notre père David* » (*Mc.*, 11, 9-10), ne sauraient apporter le moindre contrepoids à ce double silence de Jésus et de ses familiers. L'aveugle est censé deviner que le prophète qui passe est le Messie : il lui donne son nom en l'appelant « *Fils de David* » ; et bénir « *le royaume de David* », c'est tout simplement saluer l'aurore du jour messianique ([272]).

Il y a plus grave encore : l'auteur du Quatrième Évangile, qui ne pouvait pas ignorer l'affirmation du davidisme de Jésus, ne l'a pas acceptée ([273]). Nous lisons, en effet, au chapitre 7 de *Jn.*, qu'après un discours du Maître, les auditeurs échangent des exclamations admiratives : « *C'est un prophète!* » disent les uns ; « *C'est le Christ!* » renchérissent les autres, qui s'attirent cette objection :

« Mais est-ce que le Christ peut venir de Galilée? Est-ce que l'Écriture ne dit pas que le Christ sortira de la race de David et du village de Bethlehem d'où était David? » (40-42).

Du moment que l'Évangéliste ne réfute pas l'objection en affirmant que Jésus est bien né à Bethlehem et descend de David, c'est qu'il ne croyait pas que cela fût vrai ; c'est qu'on ne le croyait pas dans son milieu. A son jugement, le Christ était bien plus que le fils de David, il était son

Seigneur ([274]). C'est la même impression qui ressort de *Jn.*, 8, 12 et suiv. 4, où nous lisons :

« De nouveau donc Jésus leur parla, disant : « C'est moi qui suis la lumière du monde... » Là-dessus les pharisiens lui dirent : « Tu te rends témoignage à toi-même; ton témoignage n'est pas véritable. » Jésus répondit et leur dit : « Quoique je me rende témoignage à moi-même, mon témoignage est véritable, parce que je sais d'où je viens et où je vais. Et vous, vous ne savez pas d'où je viens, ni où je vais. »

Déclaration qui prouve que Jésus — en l'espèce l'Évangéliste — dédaigne la justification que les pharisiens n'accepteraient sans doute pas sans preuve, mais qui les frapperait tout de suite : « *Je suis fils de David.* »

J'en ai dit assez pour prouver que la foi en la descendance davidique de Jésus n'a pas rencontré que des adhérents parmi les premiers chrétiens ; je n'insiste pas davantage sur ce point. Retournons-nous donc vers les généalogies et tâchons de peser leur témoignage.

Si, comme on l'a voulu soutenir, les deux rédacteurs avaient été puiser aux archives publiques pour dresser leurs listes, ils les auraient faites semblables, ou à peu près : il faut toujours laisser quelque jeu à l'inadvertance et à l'erreur. Or, elles sont plus que contradictoires, elles sont inconciliables. De David à Jésus, *Lc.* donne 42 noms ; *Mt.* seulement 26 ; soit, entre les deux, une différence de 16 générations qui, évaluées dans le temps, suivant une durée moyenne représentent bien quatre siècles! Quatre siècles en trop pour *Lc.*, ou en moins pour *Mt.*! C'est beaucoup et aucune, concession, pour complaisante qu'elle soit, n'arrive à diminuer sensiblement pareil écart. Voilà une première difficulté. Une autre, encore plus redoutable, s'il est possible, sort du fait que les deux généalogies, quoique suivant des lignées différentes depuis David, aboutissent également au même Joseph.

La réponse traditionnelle ([275]), c'est qu'une des deux listes nous donne les pères réels, l'autre les pères putatifs, déterminés par l'application du *lévirat*. On appelle ainsi la coutume qui voulait que si un homme mourait sans enfants, son plus proche parent épousât sa veuve et le dotât de la

postérité qu'il n'avait pu se créer lui-même ([276]). Le malheur est qu'il faut en l'espèce admettre qu'entre David et Joseph le lévirat a joué à toutes les générations moins deux, représentées par Salathiel et Zorobabel, communs aux deux listes. On suppose donc que *les générations sorties de Salomon et les générations sorties de Nathan sont embrouillées les unes dans les autres* par le jeu du lévirat et des secondes noces ([277]). Mais c'est là admettre et supposer l'invraisemblable et presque l'absurde. A la vérité, il est possible d'en réduire quelque peu la complication, mais encore au prix d'hypothèses absolument en l'air. Julius Africanus, qui est sinon l'auteur, du moins le propagateur de l'explication en cause, convient qu'elle est dénuée de preuves (ἀμάρτυρος) ; mais il n'en connaît pas de plus satisfaisante et elle est censée remonter aux *dominicaux*, c'est-à-dire aux parents de Jésus qui prétendent, paraît-il, les appuyer sur des souvenirs de famille. Ils s'excusent d'ailleurs de ne produire point de pièces d'archives, sur l'assurance qu'Hérode les a méchamment détruites. Il est bien difficile de faire confiance à semblable témoignage qui vient tout au plus d'arrière-cousins de Jésus, lesquels ne savent plus rien de positif de leur ascendance et ne peuvent d'ailleurs pas douter qu'elle soit davidienne, puisqu'elle est celle du Messie, « fils de David ».

A une époque beaucoup plus récente ([278]), on s'est avisé d'une explication très différente pour concilier les deux généalogies : on a dit que la matthéenne était celle de Joseph et la lucanienne celle de Marie. Cette hypothèse se heurte à bien des objections ; je n'en retiendrai que deux, qui sont, à mon avis, décisives : 1° Les Juifs n'acceptaient pas qu'un enfant pût tenir de sa mère les droits attachés à sa naissance. « *Ce n'était point la coutume des Écritures*, remarque justement saint Jérôme, *de tenir compte des femmes dans les générations.* » Il était donc inutile de dresser la généalogie de Marie pour prouver que son fils descendait de David. 2° C'est bien à Joseph et non à Marie que le généalogiste lucanien a prétendu aboutir, puisque même notre texte actuel porte : « *Et Jésus lui-même, en ce commencement, avait environ trente ans, étant fils, à ce qu'on croyait, de Joseph, (fils) d'Héli...* » (3, 23). Aussi bien, en 1, 27 et en 2, 4 est-ce

Joseph et non Marie que *Lc.* fait descendre de David ([279]) ; Marie, je l'ai déjà dit, est, sans doute, pour lui, une aaronide et non une davidienne.

Aucune des deux prétendues conciliations ne vaut. Les deux généalogies demeurent donc contradictoires et ne se rapprochent que par leur intention commune de prouver que Jésus est bien le « fils de David » attendu en Israël, et, si l'on veut, par leur égal mépris de la réalité historique et de la vraisemblance. Il est remarquable que nous ne trouvions dans les textes aucun indice qu'on ait déduit la messianité de Jésus de son davidisme. C'est l'opération inverse qui s'est faite : les chrétiens ont cru qu'il était le Messie avant d'en conclure qu'il était descendant de David ([280]).

4° La croyance en sa naissance virginale représente une nouvelle et décisive étape de la foi messianique, et qui ne sera dépassée que par le dogme paulinien et johannique de l'Incarnation.

Le choix de Jésus en vue de son œuvre divine se trouve reporté à sa conception par sa mère ; ou, plus exactement, le choix est remplacé par une prédestination aussi étroite que possible : l'enfant est conçu sur l'ordre exprès de Dieu pour être « *Celui qui doit venir* ». C'est pourquoi la Vierge Marie est fécondée par l'Esprit Saint.

II. COMMENT MATTHIEU ET LUC ACCORDENT LE DAVIDISME ET LA CONCEPTION VIRGINALE

On éprouve d'abord quelque surprise à voir que les deux Évangiles qui nous racontent cette merveilleuse histoire soient précisément les mêmes qui contiennent les généalogies davidiennes. Car, à quoi bon se donner tant de mal pour rattacher Joseph à David, si Jésus n'est pas le fils de Joseph ? Il est probable que les rédacteurs relativement tardifs dont l'œuvre nous est parvenue n'ont pas cru pouvoir écarter une affirmation que la polémique avec les Juifs avait peut-être très fortement enracinée dans l'apologétique chrétienne. Je ne crois pas non plus invraisemblable qu'ils aient pensé que le davidisme du « père nourricier » du Seigneur suffisait

à sauvegarder la foi commune ([281]). Cependant, par la suite des temps, des copistes, moins facilement satisfaits, ont pris quelque inquiétude de la contradiction très apparente entre la conclusion des généalogies : *Joseph engendra Jésus*, et l'intention de l'histoire de la naissance virginale, qui était justement d'abolir la paternité de Joseph. Ils ont donc imposé au texte des retouches instructives ([282]). La plus ancienne leçon de la généalogie matthéenne se terminait sûrement sur l'attribution de la *génération* de Jésus à Joseph. Nous trouvons confirmation de cette certitude dans un texte d'Épiphane ([283]), qui nous dit que des hérétiques, comme Cérinthe ou Carpocrate, au IIe siècle, s'appuyaient sur la généalogie de *Mt.* pour prétendre que Jésus était bien fils de Joseph et de Marie (ἐκ σπέρματος Ἰωσὴφ καὶ Μαρίας). Eusèbe attribue à l'ébionite Symmachos la même opinion et la même justification ([284]). Notre texte reçu de *Mt.*, I, 16 donne la formule : « *Et Jacob engendra Joseph, l'époux de Marie, de laquelle fut engendré Jésus dit le Christ.* » Autrement dit, le rédacteur a prétendu signifier que Joseph n'était qu'en apparence le père de l'enfant de sa femme Marie, et il a en réalité supprimé, d'un mot, tout le travail du généalogiste. Il n'est, du reste, pas probable que cette forme de l'évidente retouche soit la plus ancienne. Deux manuscrits ([285]) portent : « *Et Jacob engendra Joseph ; et Joseph, auquel fut mariée la Vierge Marie, engendra Jésus* », formule problablement antérieure à la nôtre, et où le rédacteur a simplement intercalé, comme un complément, l'affirmation de la naissance virginale. Cette singulière combinaison se marque, avec plus de naïveté et de maladresse encore, dans l'arrangement que voici ([286]) : « *Jacob engendra Joseph, l'époux de Marie, de laquelle fut engendré Jésus, dit le Christ, et Joseph engendra Jésus dit le Christ.* »

Le hasard nous a moins bien servis au regard du texte de *Lc.* et les manuscrits ne nous permettent pas de montrer comment il a été retouché. Qu'il l'ait été, c'est l'évidence même, et il suffit, pour s'en persuader, de le lire en 3, 23 : « *Jésus... étant fils,* A CE QU'ON CROYAIT (ὡς ἐνομίζετο) *de Joseph.* » Ce *à ce qu'on croyait* révèle une addition destinée, comme le remarque justement Loisy ([287]), à « *écarter l'idée*

de filiation naturelle que suggérait d'abord le texte de ce passage. » — La foi en la naissance virginale est donc bien certainement postérieure à la préoccupation de fonder le davidisme de Jésus-Messie.

Avec le temps, l'affirmation de la conception virginale a fini par occuper la place centrale dans l'apologétique chrétienne, par constituer la grande preuve de l'origine divine de Jésus. De même marque-t-elle le point de départ des multiples spéculations et méditations qui ont construit, au cours des siècles, l'imposant édifice de la marialogie. Ce succès a certainement dépassé de beaucoup la prévision des hagiographes qui ont transposé, au bénéfice de leur foi, un mythe qu'ils rencontraient tout autour d'eux. Ils ne cherchaient qu'à jeter dans la polémique contre les Juifs incrédules un argument décisif, et peut-être aussi, d'instinct, en matérialisant leur représentation intime de la relation du Christ à Dieu le Père, voulaient-ils assurer à leur Seigneur le bénéfice du privilège suprême que possédaient, dans la croyance de leurs propres fidèles, les autres Seigneurs et Sauveurs dont la renommée courait l'Orient hellénistique. Leurs récits, qui se placent visiblement hors du plan de l'histoire, ne mériteraient pas de nous arrêter si nous n'avions à les considérer que dans leurs intentions ; c'est l'importance de leurs conséquences qui nous oblige à préciser leur caractère et à marquer leur origine ([288]).

Posons d'abord une première constatation : la conception virginale de Marie, clairement affirmée en *Mt.*, 1, 18-25 et en *Lc.*, 1, 5-80, *n'éveille aucun écho dans tout le reste du Nouveau Testament.* On a prétendu le contraire et on n'a reculé devant aucune subtilité pour le faire croire. Peine perdue : la patience des textes, encore que très grande, a pourtant des limites. — On a, par exemple, voulu faire de *Mc.* un témoin de la virginité de Marie, parce qu'on lit en 1, 1 : « *Commencement de l'Évangile de Jésus-Christ, fils de Dieu* » et en 6, 3 : « *Est-ce que ce n'est pas là le charpentier, le fils de Marie ?* » S'il est fils de Dieu, dit-on, il n'est pas fils de Joseph, et l'insistance sur sa mère, à l'exclusion de son père, prouve qu'humainement parlant, sa mère seule est intéressée à sa naissance. Il est fâcheux : 1° que les mots

fils de Dieu, au premier verset de *Mc.*, n'aient aucune chance d'appartenir à la tradition primitive du texte. La presque totalité des grands témoins actuels les donnent ; mais nos grands témoins sont loin — on le sait — d'être primitifs. En outre, le *Syrus sinaïticus*, qui est de grande autorité, et la tradition patristique ancienne, représentée par Irénée et Origène, et suivie encore par Basile et Jérôme, laissent tomber ce « υἱοῦ (τοῦ) θεοῦ ». L'addition doit s'être introduite en pendant à la déclaration du centurion en 15, 39 : « *En vérité cet homme était un fils de Dieu* » (υἱὸς θεοῦ ἦν).

2° Qu'en tous cas, l'expression *fils de Dieu* soit, selon toute vraisemblance, à interpréter au sens métaphysique et non pas au sens physique. 3° Que l'expression *fils de Marie* s'explique très naturellement par le fait que Joseph peut être mort, au moment où les gens de Nazareth sont censés caractériser Jésus par le nom de sa mère. Absolument rien, dans tout le reste de *Mc.*, n'appuie, si peu que ce soit, l'interprétation que l'on cherche à imposer aux deux passages en cause. Et, comme il est difficile de croire que *notre* rédacteur marcien n'a pas connu la légende de la conception virginale, il faut admettre qu'il ne l'a pas acceptée, sans quoi on ne comprendrait pas qu'il ne l'eût pas tout simplement ajoutée à son Évangile. Il est encore visible que dans l'*Urmarcus* ce n'était pas au moment de la conception de Jésus, mais bien à celui de son baptême, que se plaçait l'installation de l'Esprit Saint dans son humanité.

C'est à une représentation analogue, encore que beaucoup plus grandiose, que s'arrête *Jn.* Aussi bien n'a-t-il aucune raison, sauf évidemment celle de se conformer à la vérité, si c'est de vérité qu'il s'agit, de suivre le récit matthéen ou le lucanien de la conception de Jésus ; il s'est placé dans une tout autre perspective. Nos deux Synoptiques veulent nous persuader qu'un enfant a été spécialement créé par Dieu pour être son Messie, et qu'il l'a été par un procédé dont l'étrangeté miraculeuse est à elle seule un *signe* convaincant ; *Jn.* croit qu'en Jésus s'est incarné le *Logos* co-éternel à Dieu. C'est bien autre chose. Considéré de ce point de vue, le Christ n'est humain par rien ; il ne dépend ni d'un père *ni d'une mère* de la terre et tel est, en effet, le sens du verset

1, 13, s'il faut considérer comme primitive la leçon de Tertullien : « *Ce n'est pas du sang, ni de la volonté de la chair, ni de la volonté de l'homme, mais c'est de Dieu qu'il est né* » ([289]). C'est commettre un lourd contresens que d'invoquer ce passage en faveur de la conception virginale. L'incarnation du Logos en Jésus ne suppose nullement que l'*homme Jésus* ait échappé aux lois humaines de la génération, car c'est au Baptême que se place selon *Jn.* la descente du Logos en lui. *Jn.* exalte donc la représentation marcienne, mais il lui conserve son cadre, et, si je puis ainsi dire, toutes ses apparences. Aussi bien ne manque-t-il pas une occasion d'écrire que Jésus est *fils de Joseph* ([290]). Loin de garantir la légende matthéenne et lucanienne, il témoigne contre elle.

Je n'ai pas voulu séparer le Quatrième Évangile des trois autres ; mais, entre lui et la tradition palestinienne que *Mt.*, *Mc.* et *Lc.* sont censés représenter fondamentalement, s'interposent les *Épîtres* de Paul, écrites au plein de la génération apostolique, au contact des hommes qui, ayant connu Jésus et les siens, pouvaient témoigner au moins de ce qui se disait autour de leur Maître, touchant les conditions de sa naissance. Or, il n'y a pas, dans les lettres de l'Apôtre, même une allusion à la conception virginale. Ce qu'on y trouve, c'est une doctrine de l'incarnation de l'Esprit, moins arrêtée sans doute que celle de l'incarnation du Logos chez *Jn.*, mais qui, en quelque sorte, l'annonce et la prépare. «*Le Seigneur est l'Esprit*» (ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν), lisons-nous en *2 Cor.*, 3, 17. En réalité, Paul imagine que le Christ, ouvrier divin dans l'œuvre de la création et dans celle de la réconciliation des hommes avec le Père, préexistait auprès de Dieu dès avant le temps ([291]), mais son incarnation dans la personne humaine de Jésus n'exclut en aucune manière les conditions naturelles communes pour sa naissance « *selon la chair* ». Certainement Paul ne serait pas allé s'embarrasser de sa doctrine de l'Adam céleste qui vient renouveler l'humanité, s'il avait cru que le Seigneur était né de Marie « par l'Esprit ». Il écrit en *Gal.*, 4, 4 :

> « Quand les temps ont été révolus, Dieu a envoyé son fils, né d'une femme (γενόμενον ἐκ γυναικός), né sous la Loi, afin qu'il rachetât tous ceux qui étaient sous la Loi. »

Si l'on veut bien lire cette phrase sans la torturer, on l'entendra comme un témoignage en faveur de la naissance normale d'un enfant juif. Il est trop clair que si l'Apôtre avait cru à la conception virginale de cet enfant, il aurait écrit : « *Dieu a envoyé son fils né d'une vierge* » (γενόμενον ἐκ παρθένου) et non pas « *né d'une femme* » (ἐκ γυναικός) ([292]). D'autre part, il semble avoir cru à l'ascendance davidienne de Jésus ([293]), donc à « l'humanité » de sa génération. Enfin le prologue de *Rom.* porte que Jésus-Christ, notre Seigneur, « *né de la semence de David* SELON LA CHAIR... *a été établi en qualité de Fils de Dieu, en puissance,* SELON L'ESPRIT *de sainteté, par sa résurrection d'entre les morts* » ; et cette simple phrase nous replace, du moins quant à l'apparence, dans la perspective christologique que nous avons déjà trouvée dans les *Actes* et où la glorification messianique de Jésus date encore de la Résurrection.

Aussi bien l'histoire évangélique, considérée dans les Synoptiques eux-mêmes, ignore la conception virginale. Je veux dire que si on laisse tomber les deux préhistoires de *Mt.* et de *Lc.* et que l'on s'en tienne au récit dont *Mc.* pose les bornes et règle le développement général, pas un seul des épisodes qu'il contient, dans l'un ou l'autre de nos trois textes, ne se réfère, même indirectement, à l'éclatante merveille. Si Jésus peut dire en parlant de Marie : « *Qui est ma mère ?* » Si sa mère et si ses propres frères cherchent à le détourner de sa mission, c'est bien que lui, elle et eux ignorent tout de sa conception par l'œuvre du Saint-Esprit ([294]). Autrement, en présence de quelles invraisemblables, de quelles sacrilèges inconvenances nous trouverions-nous placés ? Il est, du reste, digne de remarque que le texte de notre *Lc.*, regardé avec attention, laisse apercevoir deux couches rédactionnelles. Dans l'une (versets 26-33 et 36), il n'est pas question de la naissance virginale : l'ange annonce à Marie la naissance d'un fils qui sera le Messie, fils de David, et il lui donne comme *signe* le cas d'Élisabeth qui, vieille et stérile, est pourtant enceinte de six mois. Les versets 34-35 constituent une véritable interpolation qui introduit l'affirmation de la conception virginale (*L'Esprit Saint viendra sur toi*) et, à sa suite, celle de la filiation divine

de Jésus (*Et il sera appelé le Fils de Dieu*), essentiellement différente de l'élection messianique dont il vient d'être parlé ([295]).

Les autres écrits du Nouveau Testament qui ont occasion de faire allusion à la naissance de Jésus, marquent qu'ils la croient *davidienne*, c'est-à-dire conforme aux lois naturelles ([296]).

Enfin les hommes qui ont prolongé au moins une partie des traditions premières assez longtemps pour faire figure d'hérétiques dès le IIe siècle, les Ébionites, repoussaient la doctrine de la conception virginale. Nous avons, sur ce point, le témoignage formel de Justin et celui d'Épiphane ([297]).

Nous sommes donc confirmés, par l'examen des textes et des faits, dans la conclusion que la logique de l'évolution de la christologie primitive nous imposait déjà, savoir que le thème de la *conception virginale* représente une majoration secondaire de la foi dans le Christ Jésus. Le thème paulinien de la *préexistence* procède de la même intention et du même souci, mais il en figure une réalisation différente. Logiquement chacune des deux représentations exclut l'autre et, en supposant qu'une des deux doive être retenue, elles ne sauraient l'être toutes deux en même temps.

On s'est demandé d'où pouvait bien venir l'idée de la majoration en question ([298]). Les hommes du temps qui l'a vue se produire ne devaient sans doute pas la trouver plus inacceptable *a priori* que n'importe laquelle des autres violations des habitudes de la nature, devenues pour eux la monnaie courante de toute thaumaturgie : il n'est pas plus invraisemblable de voir naître un enfant d'une vierge que de voir un mort sortir de sa tombe. Toutefois, on peut croire que, pour que la *preuve* par la conception virginale ait été produite dans un certain milieu avec de sérieuses chances de succès, il fallait qu'elle y eût été en quelque sorte préparée par le jeu de croyances plus ou moins analogues.

Je ne pense pas que ce milieu favorablement disposé d'avance soit celui de la Palestine. Assurément, il est facile de montrer que les vieilles religions sémitiques ont connu le mythe de la déesse-mère, considérée aussi comme la déesse-vierge, et même celui de la naissance virginale du roi, fils

de Dieu et Sauveur de son peuple ([299]). Mais outre que, sans doute, il ne convient pas de prendre en rigueur l'affirmation de la virginité d'Istar et que, de même, la prétendue virginité de la mère humaine du roi signifie sans doute tout simplement qu'elle a conçu son fils par l'opération mystérieuse d'un dieu et sans que son époux humain y soit pour rien ([300]), toutes ces représentations ne paraissent plus éveiller aucun écho en Israël au début de notre ère. Les Juifs admettent bien que la naissance d'un enfant destiné aux œuvres de Dieu soit marquée de signes extraordinaires, par exemple que cet enfant soit conçu, contre toute espérance, par une femme stérile ([301]); mais il ne semble pas qu'ils aient eu l'idée que cette femme pût être encore vierge lorsqu'elle concevrait. Particulièrement nous n'avons aucun indice qu'ils aient jamais cru que le Messie naîtrait d'une vierge. On a parfois cherché à prouver que, s'ils n'étaient pas tous venus à cette idée, certains d'entre eux, du moins, s'en étaient approchés, ne fût-ce que par voie de métaphore, en parlant, par exemple, de la Vierge, fille de Sion et mère du Messie, et qu'elle « *devait tendre à se réaliser dès que la foi messianique se porterait sur un individu déterminé* ». Ce ne sont là qu'hypothèses et vagues possibilités ([302]). En fait, pas un texte ne nous dit qu'on s'attende, en Israël, à ce que la naissance du Messie soit marquée par un tel miracle ([303]), et un texte au moins nous affirme qu'on ne s'y attend pas; c'est celui de Justin qui met dans la bouche du juif Tryphon l'opinion bien connue : « *Car nous tous nous attendons le Christ qui sera un homme d'entre les hommes* » ([304]) et qui lui fait dire que, puisque le Messie descendra de David, il ne naîtra pas d'une vierge. Dieu a promis au vieux roi que *Celui qui doit venir* sortira « *de sa semence* »; se serait-il donc moqué de lui ([305]) ? Je pense que, pour répondre à des Juifs de Palestine niant la messianité de Jésus, les apologistes chrétiens n'auraient pas été choisir un *signe* si peu juif. Ceux-là seuls le croient juif qui sont, en effet, obligés de le croire, parce qu'ils sont persuadés que le christianisme lui-même est fondamentalement un phénomène tout juif.

Ce n'est pas dans le monde juif, ce n'est même pas dans le monde proprement oriental, c'est dans le monde gréco-

romain qu'on découvre les analogies les plus frappantes avec l'histoire de la conception miraculeuse de Jésus ([306]). C'est là qu'on rencontre la légende de Persée, né de Danaé, vierge qu'une pluie d'or a fécondée : les chrétiens du IIe siècle, pour se débarrasser de cette analogie gênante et que les Juifs exploiteront contre eux, se trouveront réduits à soutenir qu'elle est une invention du Diable, pour égarer les hommes loin de la vérité ([307]). C'est là aussi qu'on raconte l'histoire d'Attis, dont la mère, Nana, est devenue enceinte pour avoir mangé une certaine grenade. C'est là surtout que l'on incline à rapporter à une parthénogenèse ou à l'intervention mystérieuse d'un dieu la naissance des hommes exceptionnels : Pythagore, Platon, Auguste lui-même ([308]). On conçoit très bien que dans un milieu où circulent tant d'histoires de ce genre, les chrétiens, préoccupés de donner une preuve décisive du bien-fondé de leur foi dans le caractère divin de Jésus, aient très naturellement songé à celle dont on usait pour faire reconnaître les hommes marqués du sceau de la Divinité. Il ne s'agit pas, bien entendu, dans ce cas, d'une imitation consciente d'une histoire déterminée, mais de l'influence d'une certaine ambiance de crédulité. C'est là un phénomène que nous rencontrerons souvent.

On a quelquefois pensé que toute l'histoire de la conception virginale de Jésus sortait de l'interprétation d'un passage de l'Écriture réputé prophétique; en l'espèce *Isaïe*, 7, 14 ([309]), *lu dans le texte grec de la Septante*. Il s'agirait donc bien, dans tous les cas, d'une opération réalisée en terre hellénique. Voici d'abord comment se présente le texte. Achaz, roi de Juda, craint une attaque nouvelle du roi de Syrie et du roi d'Israël coalisés, qui viennent d'essayer en vain de prendre Jérusalem; le prophète le rassure et lui dit :

« C'est pourquoi le Seigneur lui-même donnera un signe. Voici : la Vierge (ἡ παρθένος) concevra et enfantera un fils, et tu le nommeras Emmanuel. Il mangera le beurre et le miel jusqu'à ce qu'il sache rejeter la mal et choisir le bien. Mais, avant que ce même enfant sache connaître le bien et le mal, rejeter le mal et choisir le bien, le pays qui excite ta haine sera abandonné par les deux rois. »

Le prophète ajoute que le roi d'Assyrie sera l'instrument dont se servira Iahvé pour anéantir la puissance de Damas et de Samarie.

Considéré dans son contexte et son intention véritable, le passage ne ressemble en rien à une annonce du Messie. La prophétie est de portée beaucoup plus courte et c'est justement pour en dater la réalisation prochaine que son auteur prend un terme de comparaison : le temps qu'il faut pour qu'un enfant soit conçu, mis au monde, conduit jusqu'au seuil de la première connaissance, il n'en faudra pas davantage pour que Iahvé manifeste sa toute-puissance sur les ennemis de Juda. Ce n'est pas du tout sur la naissance de l'enfant que le prophète met l'accent, mais bien sur l'événement heureux qu'attend le roi et dont ce dernier peut maintenant, grâce au terme de comparaison qui lui est offert, supputer avec confiance l'approche. Je crois probable que l'enfant dont il s'agit est le même que celui dont nous parle encore *Isaïe* en 8, 3 : « *Puis je m'approchai de la prophétesse et elle conçut et enfanta un fils.* »

Quoi qu'il en soit de ce point, le sens général du passage n'est pas douteux. Pourtant, en isolant de l'ensemble l'annonce de la naissance d'un enfant qui se nommera *Emmanuel* = *Dieu avec nous*, on peut lui donner un sens messianique. C'est bien ce que fait *Mt.*, 1, 23 ; mais est-ce que les Juifs le faisaient eux-mêmes en ce temps-là ? Pas un texte rabbinique ne l'atteste ([310]), et toutes les vraisemblances nous portent à croire que ce sont les chrétiens qui, dans leur recherche de tous les témoignages prophétiques en faveur du Messie, ont découvert et exploité celui-là.

Du reste, ils n'ont pu le découvrir que dans la Bible grecque, parce que le texte hébreu ne porte pas le mot *vierge* (*bethoulah*), mais le mot *jeune femme* (*halamah*), qui devrait être rendu en grec par *néanis* (νεᾶνις) et non par *parthenos* (παρθένος). Les théologiens orthodoxes ont fait des efforts désespérés, et d'ailleurs inopérants, pour établir que *halamah* pouvait signifier *vierge* ([311]). Le prophète n'a nullement voulu annoncer un miracle, et les Juifs, dès qu'ils ont commencé à polémiquer contre les chrétiens, n'ont pas manqué de dire que le terme dont leurs adversaires préten-

daient tirer avantage ne représentait qu'un contresens. Est-il imputable au premier traducteur grec ? C'est peu probable, mais nous ne savons pas à quel moment et par les soins de qui il s'est introduit dans le texte de la Septante.

S'il s'y trouvait déjà quand les chrétiens l'y ont lu — ce qui peut d'ailleurs faire question — a-t-il suffi à leur suggérer l'idée de la conception virginale du Christ ? On l'a dit et, naguère encore, Harnack l'a soutenu ([312]), sur cette raison principale que les chrétiens, convaincus que le Christ était né de l'Esprit de Dieu, ainsi qu'en témoignent les récits du Baptême, ont dû saisir avec empressement le moyen de *réalisation* que leur offrait le mot *parthenos*. Telle n'est pas mon impression, parce qu'une simple lecture, même de la version grecque, de notre *Isaïe*, 7, 14, ne suffisait pas à faire naître l'opinion que la *vierge* resterait telle pour concevoir et enfanter. Le texte ne dit rien du tout de cela. Le traducteur, ou le copiste, qui a introduit *parthenos* dans le texte grec pour rendre *halamah* a simplement voulu dire : *une jeune fille va se marier, concevoir, enfanter...*, et non pas : *une vierge va concevoir et enfanter*. Il fallait donc lire le mot avec une idée préconçue et, pour tout dire, dans la conviction déjà arrêtée que Marie était demeurée vierge en devenant grosse de Jésus. *Isaïe* a pu être considéré comme un témoin prophétique décisif du *signe* miraculeux ; ce n'est pas lui qui l'a suggéré.

Il n'est peut-être pas impossible de voir d'où il vient. — On remarque qu'en Paul, en *Jn.*, en *Mc.*, qui ne s'attachent pas à la foi en sa conception virginale, Jésus est qualifié de *Fils de Dieu*. L'application qui lui est faite de cette désignation est donc antérieure à la fixation de la foi au miracle raconté par *Mt.* et *Lc.* ; elle ne procède pas de lui. En réalité, dès qu'ils ont été persuadés que Jésus, non seulement avait été suscité par Dieu, comme un homme plein de son Esprit, pour réaliser ses desseins, mais encore que sa naissance à la vie pour Dieu avait été déterminée par la prévision divine et illuminée par l'Esprit Saint, ils ont dû chercher à marquer et à exprimer le rapport particulier qui s'était établi entre Jésus et Dieu. Ils ont dit qu'il était son *fils*, parce que tel était le seul terme du langage humain qui leur permît de se rendre

compte, d'une manière intelligible, sinon complète et adéquate, de la relation en cause. Comme l'idée de la génération directe d'un homme par Dieu ne pouvait paraître à l'esprit d'un Juif que comme une monstrueuse absurdité, l'expression ne représentait en réalité qu'une manière de parler, qu'une figure, pour des Palestiniens.

L'examen critique des textes où elle paraît, dans les Synoptiques, prouve que Jésus ne se l'est pas appliquée à lui-même ([313]), et que, d'ailleurs, elle n'avait encore reçu en Israël aucune application messianique. Je veux dire que les Juifs ne donnaient pas, par avance, au Messie qu'ils attendaient, ce titre de *Fils de Dieu.* Le Messie devait être pour eux non le *Fils*, mais le *Serviteur* de Dieu (*Ebed Iahvé*)*;* et tel était le terme consacré pour désigner les « *hommes de Iahvé* » ([314]). Mais la foi christologique trouvait de tout autres conditions sur le terrain grec que sur le terrain palestinien. Elle y rencontrait l'idée courante de la génération d'un être humain par un dieu, et le rapport de filiation réelle du Christ à Dieu le Père n'y pouvait choquer personne, hormis les Juifs rigides dans l'orthodoxie de la Loi — et ils ne devaient pas être fort nombreux. Sous la forme de l'expression *Fils de Dieu*, elle avait chance, au contraire, d'y éveiller plus de sympathie que sous celle, trop étroitement juive, trop nationaliste, de *Messie.* C'est donc, selon toute vraisemblance, dans les premières communautés de la Gentilité qu'elle est née; peut-être *d'abord* comme une traduction pure et simple du palestinien *Ebed-Iahvé*, parce que le mot grec *païs* (παῖς) veut dire à la fois *serviteur* et *enfant*, et parce que le passage d'*enfant* à *fils* est facile; mais bientôt comme l'expression d'une représentation christologique originale, celle qui répond aux besoins du milieu qui l'a enfantée, celle qui s'exprime dans les *Épîtres* de Paul. Elle a trouvé sa justification paulinienne et johannique dans la doctrine de la pré-existence céleste et de l'incarnation du Seigneur. La légende de la conception virginale est une autre de ses justifications, sortie d'un tout autre milieu intellectuel, mais parallèle à celle que je viens de rappeler, une justification qui, elle, a cherché sa preuve scripturaire en *Isaïe*, 7, 14, quand elle a eu besoin de s'affermir dans la polé-

mique [315]. *Mt.* et *Lc.*, nous représentent donc deux réalisations, différentes de forme, mais analogues d'esprit et de sens, de l'affirmation : « *Il est fils de Dieu. Il est né de l'Esprit Saint* ».

Leur explication, qui peut dater, dans ses origines, des environs de 80 [316], a réussi et duré, parce qu'elle n'avait rien de métaphysique et qu'elle restait dans la ligne des majorations déjà réalisées l'une après l'autre sous l'influence des progrès de la christologie ; parce que, surtout, sa nature la rendait sympathique à la foi populaire. En un sens, son succès s'affirme par les perfectionnements qu'elle a reçus des Apocryphes [317], qui se sont reconnus en elle, plus encore que par son installation définitive dans la tradition orthodoxe.

III. LE DÉVELOPPEMENT DE LA LÉGENDE DE LA CONCEPTION VIRGINALE

Nos deux récits synoptiques ne disent pas, en effet, le dernier mot sur la question de la conception virginale. La foi et aussi la théologie ont voulu, par la suite, des précisions qui n'ont été atteintes, parfois, qu'au prix de considérations terriblement scabreuses.

On s'est demandé, par exemple, si la conception miraculeuse avait été exactement synchronique à l'Annonciation et, comme le texte de *Lc.* ne donnait pas la moindre indication qui pût favoriser telle réponse plutôt que telle autre, on a pu discuter en l'air autant qu'on a voulu. La singularité même de la conception virginale a conduit à se demander également sous quelle forme l'Esprit avait pénétré dans le corps de Marie, de quelle manière Jésus avait été engendré [318]. Sur ce point encore, le silence des textes ouvrait le champ aux hypothèses, et ne l'interdisait même pas aux suppositions les plus saugrenues. Tertullien (*Apol.*, 21) parle d'un rayon de lumière qui descend en Marie et s'y fait chair. N'est-ce pas une transposition de l'opinion égyptienne suivant laquelle la vache mère d'Apis est fécondée par un rayon lumineux tombé des cieux (Hérodote), ou un rayon de lune (Plutarque) [319] ? Dans tous les cas, le rappro-

chement est intéressant. Au XVe siècle on en vient à soutenir que Jésus est entré tout formé dans le sein de sa mère, mais les théologiens protestent ([320]).

De son côté, la foi populaire a raffiné dans la mesure de ses moyens et suivant ses tendances ordinaires. Elle a imaginé, entre autres singularités, la conception par l'oreille ([321]). On ne trouve pas cette « explication » avant le IVe siècle, où elle se rencontre chez S. Ephrem, S. Augustin et Gaudentius ; mais sa candide naïveté lui assigne une date de naissance bien antérieure ([322]) : elle a dû circuler assez longtemps dans les milieux populaires avant d'être prise en considération par les doctes. On a soupçonné que cette invention, destinée à mettre tout à fait hors de l'humanité la conception de Jésus et à sauvegarder sans contestation possible la virginité de sa mère, pourrait être, elle aussi, d'inspiration égyptienne, sur ce que Plutarque (*de Iside*) nous dit que dans le peuple d'Égypte est répandue l'idée de la conception des chats par l'oreille et de leur sortie par la bouche ([323]).

La thèse même de la conception virginale n'a pas été sans exposer les chrétiens à des plaisanteries ou calomnies assez irritantes pour eux. Dans un Apocryphe intitulé *Histoire de la Nativité de Marie et de l'Enfance du Sauveur*, Joseph, revenant de voyage, répond aux vierges qui essaient de le réconforter en lui racontant l'Annonciation :

> « Pourquoi voulez-vous me tromper et me faire croire que l'ange du Seigneur l'ait rendue enceinte? Il se peut que quelqu'un ait feint qu'il était l'ange du Seigneur, afin de la leurrer. »

Le père nourricier ne tarde pas à quitter ce scepticisme et à connaître la vérité, mais bien des incrédules ont réagi comme il est ici censé l'avoir fait, à l'annonce de la merveille décisive.

Presque de nos jours, l'intrépide rationaliste allemand Paulus († 1828) attribuait encore la naissance de Jésus à une astuce de l'ambitieuse *Priesterfrau* Élisabeth, qui aurait envoyé *un inconnu* jouer auprès de la candide Marie le rôle de l'ange Gabriel. Dans l'Antiquité, Juifs et païens ont rivalisé de suppositions outrageantes à l'honneur de Marie ([324]) transformée par eux en femme adultère, voire même en pro-

fessionnelle de la galanterie (*quaestuaria* = πρακτικὴ πόρνη) ([325]). Les Samaritains eux-mêmes faisaient leur partie dans ce concert déplaisant. On lit, en effet, dans un livre qui vient de chez eux, la *Chronique samaritaine* ([326]) :

« Au temps de Jehonathan fut mis à mort Jésus, fils de Myriam, fils de Joseph le charpentier, ben Hanapheth, à Jérusalem, sous le règne de Tibère par Pilatah l'archonte. »

Or, Clermont-Ganneau ([327]), autorisé par une traduction arabe, interprète ce *ben Hanapheth* par *le fils de la courtisane.*

Quand l'accusation s'est précisée et a prétendu nommer le vrai père de Jésus, un soldat romain appelé *Panther* ou *Pandera* ([328]), il n'a pas été facile aux chrétiens de faire la preuve matérielle de sa fausseté. L'argument essentiel d'Origène, c'est que celui qui venait rendre au monde de tels services ne pouvait naître dans l'indignité ; qu'un si grossier adultère ne pouvait produire qu'un insensé, un monstre d'intempérance et d'injustice, alors que Jésus fut un maître de toutes les vertus. La preuve n'est pas irrésistible. Du reste l'historiette de Pandera ne fut pas la seule, ni la pire des calomnies antichrétiennes qui prétendaient préciser l'affirmation : si Jésus n'est pas le fils de Joseph, il est l'enfant de l'adultère. Un racontar d'origine alexandrine le faisait naître de l'inceste de Marie et de son propre frère ([329]).

Inventions pesantes assurément, inspirées par la malveillance et le désir de blesser, mais aussi rançon du bénéfice apologétique que la foi chrétienne tirait de cette légende de la conception virginale, produit adultérin de l'esprit juif et de la mythologie païenne. Les majorations et garanties plus ou moins ingénieuses que la polémique a conduit les chrétiens à surajouter aux affirmations de nos Synoptiques ([330]), ne les a pas rendues plus solides. Malgré des efforts méritoires et renouvelés avec persévérance, l'apologétique d'aujourd'hui n'arrive même plus à masquer leur inconsistance.

En dernière analyse, l'histoire ne peut rien retenir de ce que la tradition orthodoxe rapporte sur les circonstances de la naissance de Jésus et force lui est de conclure que nous en ignorons tout. Sans doute furent-elles tout à fait ordinaires,

si bien que personne n'eut à y prendre garde, et c'est ce qui nous explique que, d'après le plus ancien de nos récits évangéliques — je l'ai rappelé plus haut (*Mc.*, 3, 31-35) — la propre mère du Christ ait pu n'y attacher aucune importance, à l'heure même où le souvenir du miracle décisif aurait dû dominer son cœur et sa volonté, si ce miracle s'était vraiment produit en elle et par elle.

IV. LE PREMIER-NÉ DE MARIE

Les histoires de la naissance de Jésus, selon *Mt.* et selon *Lc.* supposent qu'il est le premier-né de sa mère, puisqu'on ne pourrait, sans cela, parler de conception virginale. Mais il est à peine besoin de remarquer que cette qualité de *premier-né* (πρωτότοκος), parce qu'elle est rigoureusement liée aux deux récits dont je parle et ne nous est affirmée que par eux, ne nous est en réalité garantie par rien. *Mc.* ne s'est pas intéressé à cette circonstance ; Paul non plus, et elle devait être, en effet, assez indifférente à la tradition première. Qu'il ait été le premier d'entre les enfants de Joseph et de Marie, c'est possible, mais nous l'ignorons.

J'ai dit « les enfants de Joseph et de Marie » parce que nos Synoptiques ne font point difficulté de donner des frères et des sœurs à Jésus. Ils nous parlent d'eux le plus naturellement du monde. Nous lisons en *Mc.*, 3, 31 et s :

> « Et sa mère et ses frères survinrent et, se tenant au dehors, ils envoyèrent vers lui, pour l'appeler, et la foule était assise autour de lui, et on lui dit : Voici ta mère et tes frères qui te demandent dehors ([331]). »

Nous lisons encore en *Mc.*, 6, 2-3 — ce sont les gens de Nazareth qui sont censés parler :

> « D'où ces choses lui viennent-elles et quelle est cette sagesse qui lui est donnée? Et ces miracles que ses mains accomplissent? Est-ce que ce n'est pas le charpentier, le fils de Marie et le frère de Jacques et de José et de Juda et de Simon? Et est-ce que ses sœurs ne sont pas aussi chez nous? »

Je ne m'attarderai pas à démontrer que c'est bien de *frères* et de *sœurs*, au sens tout ordinaire de ces mots, que l'Évangé-

liste entend parler ([332]). Absolument rien n'avertit qu'il les faille comprendre autrement et personne ne s'en serait jamais avisé si le développement de la marialogie ne leur avait, par la suite, imposé une interprétation différente. Aussi bien les mentions de ces *frères* de Jésus ne sont-elles point rares dans le Nouveau Testament, et nulle part il n'y a lieu d'hésiter sur leur intention : c'est bien à des frères consanguins qu'elles font penser tout de suite ([333]). Il est bien évident que si les mots de *frères* et de *sœurs* avaient risqué de faire tomber le lecteur dans une grosse erreur, les rédacteurs de tous les textes auxquels je renvoie auraient pris quelques précautions pour lui épargner ce faux pas dangereux.

En réalité, il suffisait aux premiers chrétiens, même après que fût fortement assise dans la foi la croyance à la conception virginale de Jésus, d'affirmer qu'il était le *premier-né.* Comme, en ce temps-là, ils ne s'intéressaient pas à Marie pour elle-même, il leur était indifférent que, son œuvre divine accomplie, elle eût joué tout humainement son rôle d'épouse de Joseph. Remarquons bien, d'ailleurs, que l'insistance que nous trouvons, par exemple, en *Lc.*, 2, 7, sur le terme de premier-né (*Et elle mit au monde son fils premier-né*) incline d'abord à faire croire à la naissance de *puînés.* Enfin, nous avons d'assez nombreuses attestations de l'existence d'une pareille croyance dans la chrétienté des quatre premiers siècles ([334]).

Pourquoi ne sont-ce donc ni les textes ni cette tradition de bon sens qui l'ont finalement emporté ? Tout simplement parce qu'il s'est trouvé de bonne heure des chrétiens pour n'accepter point que la mère du Seigneur ait été, une fois sa mission remplie, ramenée au niveau des autres femmes. A la doctrine de la virginité de la *Christotokos*, c'est-à-dire de la *mère du Christ*, s'est peu à peu substituée la doctrine de la virginité perpétuelle de Marie, en attendant la virginité de Joseph lui-même, que supposera déjà saint Jérôme ([335]). C'est l'ascétisme du IVe et du Ve siècle qui a définitivement fondé les affirmations devenues *de foi* touchant la parfaite et totale virginité de Marie ; mais il y avait longtemps que le sentiment chrétien dont je viens de parler cherchait à se débar-

rasser des frères et des sœurs de Jésus. Dès le IIe siècle, le *Protévangile de Jacques* et, au témoignage d'Origène ([336]), l'*Évangile de Pierre*, soutenaient qu'il s'agissait d'enfants du seul Joseph, nés de son premier mariage, et l'on représentait l'époux de Marie comme un vieillard très âgé au moment de la Nativité. Clément d'Alexandrie et Origène ne doutaient pas que le Christ, pour les hommes, et sa mère, pour les femmes, n'eussent donné l'exemple de la continence absolue.

Alors, il ne restait plus aux textes du Nouveau Testament qu'à prendre leur parti de cette conviction et à se résigner à des tortures variées, pour en venir finalement à confesser le contraire de ce qu'ils pensaient. Je ne m'aventurerai pas à exposer ici des discussions où les suppositions les plus arbitraires s'appuient sur les affirmations les plus incontrôlables ([337]). Elles ont abouti, dès l'Antiquité, à trois théories que je me contente de rappeler : 1° *L'helvidienne*, soutenue par Delvidius au temps de saint Jérôme : les *frères* et les *sœurs* sont des enfants de Joseph et de Marie nés *après* Jésus. — 2° L'*épiphanienne*, soutenue par saint Épiphane : les *frères* et les *sœurs* sont issus d'un premier mariage de Joseph. — 3° La *hiéronymienne*, soutenue par saint Jérôme : les *frères* et les *sœurs* sont des *cousins* et des *cousines* de Jésus, fils et filles d'un frère de Joseph, nommé *Clopas*, et d'une sœur de la Vierge, nommée, comme elle, *Marie*. C'est naturellement cette dernière théorie que l'extension à Joseph de la virginité parfaite de Marie a fini par recommander aux fidèles. Elle n'en est pas mieux fondée ni seulement plus vraisemblable, et elle ne peut être considérée par le critique impartial que comme une pauvre échappatoire, par où une majoration pieuse, qui ne doit rien à l'histoire, a cherché à s'évader de l'étreinte des textes.

Les critiques radicaux, qui prétendent ramener au mythe l'existence même de Jésus, sont venus naguère apporter à la thèse orthodoxe un appui indirect, inattendu et, au total, indésirable. Ils ont soutenu ([338]) que *les frères* et *les sœurs* du Christ n'étaient autres que des groupes de ses fidèles, unis entre eux par les liens de la fraternité mystique. Nous savons bien, d'ailleurs, que les premiers chrétiens se désignaient

eux-mêmes par le nom de *frères* ([339]). Et quand nous lisons en *Mt.*, 28, 10 : « *Allez annoncer à mes frères de s'en aller en Galilée* », ou en *Jn.*, 20, 17 : « *Va-t-en vers mes frères et dis-leur que je suis monté vers mon Père* », nous ne sommes point tentés de donner au mot *frère* un sens familial. Les rédacteurs ont mis là, dans la bouche de Jésus, l'expression dont ils avaient coutume de se servir entre eux. Il ne s'ensuit pas que le sens qu'elle revêt dans les deux passages en question s'étende nécessairement à tous les autres, particulièrement à ceux où les frères de Jésus sont appelés par leur nom propre (*Mc.*, 6, 3) ([340]). Bien entendu, puisque nos mythologues n'admettent pas que Jésus ait réellement existé, ils ne sauraient convenir qu'il ait eu des frères et des sœurs. Je ne pense pas que l'orthodoxie ait grand secours à tirer de ces imaginations-là. L'histoire non plus.

Les vraisemblances auxquelles les textes nous permettent d'atteindre touchant les questions que nous avons jusqu'ici posées se réduisent donc à ceci : Jésus est né quelque part en Galilée au temps de l'empereur Auguste, dans une famille de petites gens qui comptait, à côté de lui, une bonne demi-douzaine d'enfants.

Chapitre V

L'enfance et l'éducation ([341])

I. LES QUESTIONS POSÉES

Nous sommes réduits à imaginer l'enfance de Jésus, si nous tenons à nous la représenter. Les Apocryphes qui se sont chargés de renseigner la foi du second siècle, avide d'apprendre ce que la tradition authentique ne disait pas, n'en savaient pas plus que nous : les extraordinaires histoires qu'ils racontent ([342]) ne doivent pas nous retenir ici. De cette enfance, *Mc.* ne dit pas un mot ; *Mt.* saute d'un bond par-dessus, puisque, après nous avoir montré la Sainte Famille s'installant à Nazareth, lorsqu'elle est revenue d'Égypte (2, 23), il passe sans transition au récit de la prédication du Baptiste (3, 1 : *Dans ces jours-là vint Jean le Baptiste...*). Quant à *Lc.*, ayant ramené, lui aussi, les parents de Jésus à Nazareth, une fois close la série des cérémonies et des prédictions qu'il a placées à Jérusalem (2, 39), il inclut l'enfance tout entière dans une phrase unique et peu compromettante (2, 40) : « *Et l'enfant croissait et il prenait de la force, étant rempli de sagesse, et la grâce de Dieu était sur lui.* » Le fait qu'il la répète deux fois (2, 52) ne la rend pas plus explicite, ni plus instructive, ni moins banale ([343]). Ensuite l'Évangéliste raconte une historiette qui va nous arrêter un instant (2, 41-52 : Jésus dans le Temple, à l'âge de douze ans), et il aborde le récit de la mission du Baptiste (3, 1).

Les Apocryphes se montrent surtout préoccupés de nous

persuader que leur héros n'a jamais été un enfant comme les autres, qu'il portait, infuse en sa petite personne, une puissance merveilleuse et qui rayonnait tout autour de lui sans même qu'il y prît garde. C'était ainsi que voulait se le figurer la foi des simples, pour qui et par qui tous les prodiges recueillis par nos hagiographes ont été inventés. La réalité a toutes chances d'être demeurée plus discrète. Jésus a, je pense, grandi, parmi ses frères et sœurs, dans son village de Galilée, sans que rien de bien extraordinaire ait marqué ses années d'enfance, rien qui pût donner aux siens le pressentiment de son avenir. S'il en était allé autrement, comment la tradition synoptique aurait-elle gardé le souvenir ou fixé l'impression que le Maître n'avait rencontré que l'inintelligence et l'opposition de ses parents quand, plus tard, il avait révélé sa mission ([344]) ?

La tradition croit savoir que le père de Jésus exerçait le métier d'*ouvrier en bois* (τέκτων) ([345]) et qu'il l'enseigna à l'enfant ; nous ne pouvons contrôler son dire. Du moins reste-t-il probable que le futur prophète a commencé par travailler de ses mains pour vivre. L'usage juif voulait qu'un rabbin apprît un métier, afin de n'être pas soupçonné de mener une existence de parasite ; ce n'est pas de cela qu'il s'agit ici, mais bien de l'obligation commune aux petites gens contraints de gagner leur pain. Quand *Mc.* (6, 3) fait dire aux habitants de Nazareth, que surprennent les allures de Jésus, revenu parmi eux pour un jour : « *N'est-ce pas le charpentier, le fils de Marie ?* » il nous invite à croire qu'il prenait lui-même l'expression selon son sens propre et considérait le Nazaréen comme un authentique τέκτων ([346]). Il avait probablement raison et cette vraisemblance n'est pas sans importance au regard de l'idée que nous pouvons nous faire du contenu premier et des formes originelles de la pensée de Jésus, de la détermination de ses préoccupations fondamentales et de l'étendue de son horizon. Ouvrier d'un village, il était aussi un paysan, parce qu'en Orient, de son temps pas plus qu'aujourd'hui, la besogne du métier n'absorbait tout entier son homme : elle lui laissait le loisir de s'occuper d'un jardin ou d'un champ.

Nous aurions assurément grand profit à pénétrer dans la

réalité de cette vie, si humble, si effacée, si insignifiante qu'elle ait pu être, pour y rechercher et y saisir les premières réactions personnelles de l'enfant aux influences que la normale de son existence, ou tel ou tel hasard que nous ne soupçonnons point, ont pu exercer sur lui. Par infortune, nous ne disposons d'aucun moyen de le faire. C'est le néant absolu de l'information et il ne nous reste que le recours hasardeux à l'hypothèse plus ou moins vraisemblable.

Il y a lieu de croire, par exemple, que Jésus n'est pas resté tout à fait ignorant et illettré, parce que la *Thora* insistait sur la nécessité d'inculquer aux enfants les préceptes qu'elle édictait (*Deut.*, 4, 9 ; 6, 7 et s. ; 6, 20 et s. ; 11, 19 et s.). Et les *Proverbes* (22, 6) recommandaient : « *Instruis le jeune enfant conformément à la voie qu'il doit tenir et alors, en vieillissant, il ne s'en éloignera pas.* » Primitivement, cette instruction toute spéciale regardait le père de famille. Pourtant, à lire Josèphe ([347]), on a l'impression qu'il existait de son temps, en Palestine, un véritable cycle d'études, essentiellement religieuses, bien sûr, mais qui pour être, même de ce point de vue exclusif, suffisamment éclairées devaient quelque peu tenir compte aussi des connaissances générales. L'enfant, initié dans sa famille, passait à l'école élémentaire, puis à la synagogue, conçue comme la dispensatrice d'une éducation religieuse déjà plus élevée ; enfin il fréquentait, s'il en avait les moyens, l'école d'un rabbin (*Beth-ham-midrasch*), où il étendait et approfondissait sa culture biblique. Mais ce *plan d'études* répond-il vraiment à une réalité ? Le connaissait-on à l'époque de l'enfance de Jésus et en Galilée ? Jésus lui-même l'a-t-il suivi et jusqu'où ? Toutes questions qu'il est plus facile de poser que de résoudre !

Sur le premier point, on se met en défiance pour peu qu'on ait l'usage de Josèphe, toujours prêt à *avantager* les coutumes et habitudes juives. Sur le second point, en tout cas, hésiter paraît sage. Toutefois il est permis de considérer comme vraisemblable l'existence d'écoles élémentaires dans tout le monde palestinien dès avant le début de notre ère. Le *Talmud de Jérusalem* ([348]) attribue à un fameux scribe, Simon ben-Shetach, frère de la reine Alexandra (78-69), l'ordre de faire fréquenter aux enfants les écoles que nous

pourrions appeler *primaires* ; mais ce n'est peut-être pas là une preuve formelle qu'elles existassent réellement, d'autant que ce Simon semble avoir été un original et que son opinion pourrait bien ne représenter qu'une singularité ([349]). Nous ne savons trop qu'en penser. D'autre part, le *Talmud de Babylone* ([350]) assigne l'organisation des écoles en cause à Joshua ben-Gamba, Grand Prêtre de 63 à 65, donc plus d'un demi-siècle après la naissance de Jésus. Si nos deux textes laissent des hésitations, il faut songer que les pharisiens ont tout intérêt à donner, même au commun des Juifs, quelque idée de leurs études, moyen pratique de faire pénétrer en lui leur influence. Et, si l'on rapproche de cette considération l'examen de divers textes de Josèphe et de Philon ([351]), on se persuadera, tout bien pesé, que les enfants juifs étaient, dès le début du premier siècle, initiés plus méthodiquement qu'on ne pouvait le faire dans leur maison, à l'étude de la *Thora*, considérée comme « *la meilleure science et la condition du bonheur* » ([352]).

L'école élémentaire (*Beth-hasepher*) était une annexe de la synagogue ; la Galilée avait ses synagogues, elle ne devait pas être dépourvue de leur complément judéen. Cette école dépendait du *hassân* (ὑπηρέτης = *minister*), sorte de bedeau ou d'appariteur de la synagogue. C'est celui auquel, selon *Lc.*, 4, 20, Jésus rend le rouleau du prophète Isaïe qu'il vient de lire dans la synagogue de Nazareth. Dès l'âge de six ans et normalement à dix ans, les enfants venaient, sous sa direction, faire connaissance avec le texte saint. C'est du moins ce que nous constatons un peu plus tard. Supposons qu'il en fût ainsi dès le temps de Jésus. Qu'a-t-il pu tirer des leçons du *hassàn* de son village ?

Il a appris à lire et s'est familiarisé avec les parties pratiquement les plus importantes de la *Thora*. La méthode d'enseignement et d'étude employée dans l'école de la synagogue n'était pas de celles qui excitent particulièrement les jeunes esprits : elle imposait aux enfants une répétition sans relâche, un rabâchage impitoyable de ce qu'elle voulait leur enfoncer dans la mémoire, sans faire appel à leur réflexion propre, si bien que le mot *sânâh'* = *répéter* finira par signifier, dans l'usage courant, *enseigner* ou *apprendre*. Ce que les

Évangiles nous laissent peut-être entrevoir des connaissances de Jésus s'accorde avec la fréquentation de cette école primaire, mais *ne la suppose pas nécessairement.* Nous ne pouvons rien dire de plus ([353]).

S'il se trouvait à portée du village de Jésus quelque école de rabbin, il n'y a sûrement jamais été lui-même *talmid* = *élève.* Autrement on ne comprendrait guère que la tradition ait prêté à ses auditeurs juifs l'étonnement qu'ils sont censés manifester en l'entendant prêcher. « *D'où lui vient cela et quelle est cette sagesse qui lui a été donnée ?* » s'exclament les gens de Nazareth au dire de *Mc.*, 6, 2 ([354]). Il ne devient donc jamais un *maître en Israël* et sa vie religieuse repose toute, en tant qu'elle dépend de son éducation, sur une culture élémentaire, réduite à une étude pratique et superficielle de la *Thora.* Ajoutons-y cependant les instructions écoutées ensuite à la synagogue. La valeur de ce complément variait naturellement beaucoup avec la compétence et l'inspiration de celui qui le donnait. L'un de ces didascales n'a-t-il pas particulièrement ému Jésus adolescent et n'a-t-il pas ainsi contribué à préparer, à déterminer sa vocation ? Nous ne pouvons que poser la question.

A en croire nos Évangélistes, Jésus aurait été tout pénétré des Écritures ([355]). C'est possible, mais il nous est difficile de faire confiance à des rédacteurs qui cherchaient eux-mêmes dans la Bible la justification principale de leur foi. Il semblerait, à les écouter, que le *nabi* galiléen fût en familiarité surtout avec les *Psaumes* et les *Prophètes* : ce n'est pas invraisemblable, car nous savons que le premier de ces deux recueils était le grand aliment de la piété vivante d'Israël, et le second le principal arsenal des messianistes. Nous n'avons pas le moyen d'atteindre à la certitude ([356]) ; toutefois Jésus n'aurait pas été un fils de son peuple s'il n'avait fait du livre saint le fondement même de sa conscience religieuse et morale ; sur ce point, les Évangélistes n'ont guère pu qu'exagérer un peu l'abondance et la précision de ses références au texte ([357]). De même ne pouvons-nous douter qu'il ait bien connu les additions que la foi populaire, et maint docteur à sa suite, superposaient au iahvisme : l'angélologie, la démonologie, l'espérance de la résurrection, surtout

l'attente messianique. Mais c'est perdre son temps que de se demander ce qu'il a bien pu lire ou entendre lire des écrits plus ou moins inspirés par les nouveautés acceptées en Israël vers le temps de sa venue au monde. On a cru apercevoir qu'il connaissait *Daniel* et *Hénoch ?* Oui, peut-être ; mais ce n'est pas sûr et la vraisemblance contraire n'est pas insoutenable ([358]).

Il ne paraît pas téméraire de croire qu'en dehors de ses connaissances quasi nécessaires de Juif du peuple, Jésus n'a rien appris. Nous n'avons aucune raison de lui prêter le moindre voyage ni de supposer que son regard sur le monde ait dépassé l'horizon de son petit pays ([359]).

« Les charmantes impossibilités dont fourmillent ses paraboles, quand il met en scène les rois et les puissants, prouvent qu'il ne conçut jamais la société aristocratique que comme un jeune villageois qui voit le monde à travers le prisme de sa naïveté. » (Renan.)

On peut douter qu'il ait su l'hébreu véritablement ; il parlait l'araméen, et c'est dans cette langue qu'on lisait la Bible dans sa synagogue.

Qu'il soit demeuré en dehors de toute influence profonde de l'hellénisme, c'est ce que pensent la plupart des critiques ([360]), et la lettre des Évangiles leur donne certainement raison ; mais on s'est demandé s'il ne savait pas le grec, connaissance qui n'aurait pas manqué, peut-on croire, d'élargir son esprit. Je ne vois pas bien sur quoi les exégètes qui répondent par l'affirmative peuvent fonder leur assurance ([361]). Sur le fait que la Galilée était un pays de transit entre les villes grecques de la côte et les villes grecques de Pérée ? Sur la présence de négociants hellènes aux bords du lac de Tibériade ? Faibles raisons qui ne me semblent pas en état de prévaloir sur l'impression de sémitisme total qui ressort, par exemple, des paraboles et, plus largement, de toute la tradition synoptique, encore qu'elle ne nous soit parvenue que sous un vêtement grec. Je ne conteste pas qu'en Galilée comme en Judée, au début de l'ère chrétienne, le grec ait sa place à côté de l'araméen, mais quelle place au juste ? Nous n'en savons rien, et c'est tout arbitrairement qu'on a soutenu ([362]) que, dans la pratique galiléenne, l'ara-

méen pourvoyait aux besoins de la vie familière et le grec à ceux de la vie publique et de l'instruction religieuse. D'où il suit que Jésus se serait servi du grec dans son enseignement. Conclusion paradoxale assurément, tout comme celle qui voudrait nous faire croire que le Nazaréen lisait l'Écriture dans le texte grec des Septante ([363]), sous prétexte que les disciples — qui s'en servent dans nos Évangiles — n'auraient pas dès l'abord osé la révolution qu'aurait été l'abandon du Livre suivi par leur Maître. Mais, outre que nous ignorons absolument de quel livre se servaient les authentiques premiers disciples, puisque rien d'eux ne nous est parvenu, à moins que, par impossible, nous acceptions l'attribution traditionnelle de *Mt.* et de *Jn.*, de *Jude* et de *1 Petri* à quatre d'entre les Douze, il n'y aurait eu aucune révolution à substituer la version des Septante au texte hébreu, parce que cette traduction grecque passait communément pour inspirée, donc comme équivalant à l'original. Il n'est sans doute pas indifférent de remarquer que, lorsque l'Évangéliste veut nous donner l'impression immédiate d'une parole de Jésus, c'est une phrase araméenne qu'il lui met dans la bouche. Je songe au cri du Golgotha : « *Eloï lama sabactani* », en *Mc.*, 15, 34 et au « *Talitha koum* » de *Mc.*, 5, 41.

Il ne faut certainement pas exagérer l'expansion du grec en Galilée et en Judée. N'oublions pas que, pour être compris de ses compatriotes, Josèphe croit à propos d'écrire sa *Guerre juive* d'abord en araméen. C'est en araméen que, durant le siège de Jérusalem, Titus fait sommer les défenseurs de la place de se rendre ([364]). Lorsque Paul veut parler au peuple de Jérusalem, d'après le récit des *Actes* (21, 40 ; 22, 2), c'est aussi en araméen qu'il s'exprime, ce qui prouve, au moins, que l'auteur des *Actes* croyait bien que c'était là le vrai langage des Palestiniens. Il est probable que ceux d'entre eux que leurs affaires ou une nécessité quelconque mettaient en relations suivies avec des Grecs, arrivaient assez communément à écorcher la langue grecque courante, et il est certain que toute la haute société juive savait vraiment la langue littéraire. Mais, comme Jésus n'était, sans nul doute, ni un négociant ni un aristocrate, on ne voit pas

ce qui l'aurait poussé à s'assimiler une connaissance sans utilité pour lui. Il reste, bien entendu, la possibilité d'une circonstance de hasard aussi peu vraisemblable que possible : ce n'était pas dans les villages et parmi les tâcherons qu'on grécisait en Palestine. Il n'y a rien à conclure du fait que les Évangiles ne mentionnent pas d'interprète dans l'interrogatoire de Jésus par Pilate, attendu que — nous nous en convaincrons — tout le récit du *procès de Jésus* est si artificiel et si peu digne de confiance qu'il serait naïf d'attacher le moindre sens à un si mince détail.

Je conclus que la vraisemblance est pour que Jésus ait ignoré le grec, donc qu'il soit resté étranger à l'action des idées que cette langue transportait et semait par le monde. Quand nous étudierons Paul, nous jugerons de l'importance absolue de cette constatation.

II. LE MILIEU RELIGIEUX DE JÉSUS ENFANT

Il y aurait pour nous un intérêt majeur à connaître avec exactitude le milieu religieux où Jésus a formé sa conscience : il nous échappe aussi complètement que le milieu intellectuel que nous venons d'essayer d'entrevoir. On nous assure que Jésus a vécu dans une atmosphère religieuse saine, où circulait librement et, si je puis ainsi dire, à plein rendement le souffle profond de l'Ancien Testament, parmi des hommes pieux qui n'étaient pas ossifiés par le légalisme étroit du pharisaïsme, ni encerclés par l'essénisme séparatiste, ni égarés par le syncrétisme judéo-alexandrin ([365]). J'accorde, sans risque de me compromettre, la dernière affirmation ; sur les autres, je me réserve, parce que les textes se dérobent : les suppositions et inductions plus ou moins ingénieuses sont inhabiles à les remplacer.

On a soutenu tout à l'opposite, et du reste sans preuves, que Jésus appartenait à l'essénisme ([366]) : je n'en crois rien du tout. A moins d'accepter que la tradition synoptique nous ait radicalement leurrés touchant le genre de vie et l'esprit de la prédication du Maître, au point d'en dire exactement le contraire de la vérité, il est impossible de confondre son dessein avec ceux de la secte essénienne : il cherche à

réformer la vie et il ne recommande pas de s'en abstraire ; c'est à tous les hommes d'Israël qu'il s'adresse et non pas à un choix d'élus ; c'est aux habitudes de tout le monde qu'il semble conformer son existence et non à celles d'un ascète. Qu'il ait connu des esséniens ([367]), puisqu'on en pouvait rencontrer hors de leurs communautés de la région de la mer Morte, on peut l'accepter ; mais, dans quelle mesure et dans quel sens ont-ils agi sur lui ? Comment a-t-il lui-même réagi à leur contact ? Nous n'en avons pas la plus petite idée. Quoi qu'il en soit, je n'aperçois pas dans l'enseignement que lui prêtent nos Évangiles la moindre trace d'une influence essénienne.

En ce qui regarde les pharisiens, il est prudent de se mettre dès l'abord en garde contre ce que nous racontent les Évangiles des rapports de Jésus avec eux. Il y a lieu de croire, en effet, que nos rédacteurs ont libéralement prêté au Seigneur les passions et les haines qui étaient nécessairement les leurs, en un temps où le docteur juif leur apparaissait comme l'adversaire le plus redoutable de la Vérité ([368]). N'oublions pas, en second lieu, que, tout en partant de préoccupations et même d'opinions analogues, des hommes différant par l'esprit et le tempérament peuvent aboutir à des méthodes de vie pratique assez dissemblables.

Que Jésus n'ait pas fréquenté l'école pharisienne, j'ai essayé de le prouver, mais le pharisaïsme n'était pas que dans l'école ; il ne se présentait pas véritablement comme une doctrine — bien qu'il eût ses doctrines — mais plutôt comme une discipline de la piété et de la vie. Ses tenants étaient probablement moins nombreux en Galilée qu'en Judée et il semble que ses *maîtres* aient quelque peu méprisé les paysans et les montagnards du *Cercle des Gentils*. De cette remarque, il est sans doute permis de conclure que Jésus n'a pas baigné dans le pharisaïsme comme il aurait fait en Judée ([369]). Il n'a pas subi l'empreinte profonde d'une dialectique, forte quelquefois, subtile toujours et desséchante pour le commun des cœurs. Renan suppose que les principes de Hillel ne lui demeurèrent cependant pas inconnus, que l'illustre *rabbi* fut son maître véritable ([370]). Sans aller jusqu'à une précision aussi invérifiable et aussi

imprudente, il peut paraître certain que Jésus a été touché par le mouvement pharisien. C'est sur le plan de la foi pharisienne qu'il se place et qu'il édifie ; c'est sur l'espérance messianique, adoptée et propagée par le pharisaïsme, qu'il fonde toute sa prédication, plus même, toute sa mission ([371]) ; ce sont des problèmes pharisiens qui le préoccupent, et il les formule comme les pharisiens ; c'est aux modes d'exposition familiers aux docteurs pharisiens qu'il a recours pour s'expliquer et se faire comprendre ([372]). La ressemblance entre lui et ses prétendus adversaires est telle qu'elle altère singulièrement l'originalité qu'on prétend encore qu'il a gardée en face de tous les hommes de son temps.

Je n'entends pas dire qu'il ait accepté tout ce que le pharisaïsme lui offrait et qu'il faille le considérer tout simplement comme un de ses disciples : il y a probablement beaucoup de vrai dans les réactions que les Évangélistes lui prêtent au regard du pédantisme, de l'orgueil, de l'exagération légaliste, enfin de la cuistrerie d'école ([373]) dont la secte ne s'est pas toujours gardée. Mais il est tout aussi excessif et contraire à la vérité de soutenir ([374]) qu'il n'existe aucun lien entre le pharisaïsme et l'Évangile et qu'*aucun pont ne mène de l'un à l'autre*. Jésus n'était sans doute pas pharisien, mais je pense que sa levée et son action se comprendraient mal si le ferment pharisien ne les avait préparées.

Plus importante encore que la détermination de sa relation exacte à l'essénisme et au pharisaïsme serait celle de ses rapports avec les sectes juives dont j'ai essayé ailleurs ([375]) de dire ce que nous savons. On a pu se demander s'il ne leur devait rien, si même il n'était pas sorti de l'une d'entre elles. Son nom même dirait laquelle : ce serait celle des Nazaréens préchrétiens dont parle Épiphane ([376]). Je n'ai pas grande confiance dans les descriptions de l'évêque de Salamine, souvent inconsidéré et mal informé. Du reste, même en admettant l'exactitude de ses dires, les rapprochements entre ces Nazaréens et Jésus, que l'on peut fonder sur eux, apparaissent compensés par des dissemblances égales, en sorte que nous demeurons dans la plus complète incertitude. Certainement il est possible qu'il ait appartenu à quelque secte où la représentation courante du Royaume

ou du Messie, ou des deux, avait peut-être subi des transpositions et des accommodements singuliers ; mais l'état actuel de notre information ne nous permet pas d'affirmer quoi que ce soit dans un sens ou dans l'autre ([377]). A tout prendre, Jésus n'avait pas besoin de sortir d'une secte messianique pour se mettre à prêcher la proche venue du Messie ; il lui suffisait de se pénétrer à fond de la suprême espérance de ses compatriotes et, en faisant de cette espérance l'idée centrale de son esprit, il se montrait simplement l'enfant de son peuple et de son temps. Peut-être cette foi messianique que ne contrariait en Galilée ni la restriction sadducéenne ni l'influence du Temple, y avait-elle trouvé, dans un milieu où la spontanéité du cœur et l'élan de la confiance compensaient heureusement la simplicité de l'esprit, des conditions de vie particulièrement favorables. La fréquence et la durée des soulèvements que les Romains eurent à réprimer dans le pays m'inclineraient à le croire. On comprendrait d'autant mieux qu'elle se soit, de très bonne heure, installée dans la conscience religieuse de Jésus.

Sans nul doute, dès que l'enfant fut d'âge convenable et en état de supporter les trois jours de voyage qu'il fallait pour aller de Galilée à Jérusalem ([378]), il accompagna ses parents dans la Ville sainte. En principe, les mâles d'Israël devaient y assister aux trois grandes fêtes de l'année juive : la Pâque, la Pentecôte, les Tentes, et au moins à la première. Les femmes n'étaient pas soumises à la même obligation ([379]), mais elles suivaient souvent leur mari ou leur père. On a cru longtemps — d'après Lightfoot et Wetstein, fondés sur notre *Lc.*, 2, 42 — que douze ans était l'âge où le jeune Juif était tenu de se conformer aux obligations de la *Thora* ; il a été, depuis, démontré que cette contrainte commençait beaucoup plus tôt, du moins partiellement. La sortie de l'enfance était marquée, au temps où nous sommes, par l'apparition des premiers signes de la puberté ; plus tard on la fixa à *treize* ans, non *à douze* ([380]).

C'est à un de ces voyages de Jésus — peut-être le premier — vers la Ville et le Temple, que se rapporte l'anecdote que j'ai d'abord annoncée et qui se trouve en *Lc.*, 2, 41 et s.

Jésus a douze ans et il accompagne ses parents à Jérusalem pour la Pâque. « *Les jours finis* », c'est-à-dire au bout de la semaine consacrée à la fête, Joseph et Marie s'en vont ; ils croient que leur enfant est dans la compagnie des voisins et amis qui ont fait le pèlerinage avec eux (ἐν τῇ συνοδίᾳ), et ils ne s'inquiètent de lui qu'après une journée de marche; ils reviennent alors sur leurs pas, le cherchent pendant trois jours dans la Ville où il est resté. Finalement, ils le trouvent dans le Temple, entouré de docteurs qu'il écoute et interroge, et que ravissent son intelligence et ses réponses. Ses parents s'étonnent ; mais, comme Marie lui dit qu'elle et le père l'ont cherché, très en peine, il répond : « *Pourquoi me cherchiez-vous? Ne savez-vous pas que je dois être chez mon Père?* » Ils ne comprennent pas et ils l'emmènent ; il les suit docilement jusqu'à Nazareth ; « *mais sa mère conserve toutes les paroles* (πάντα τὰ ῥήματα) *dans son cœur* ».

Je n'aï pas besoin, je pense, d'insister sur les singularités intrinsèques de cette historiette. Au regard de la véracité de son fond, les chiffres qu'elle utilise, *trois* et *douze*, suffiraient à nous mettre en défiance. *Trois*, c'est le chiffre messianique, et c'est à *douze* ans que Salomon devint roi et prophétisa ([381]) ; c'est au même âge que se révéla, dit-on, Daniel ([382]) ; c'est au même âge aussi que Moïse, d'après sa légende, se sépara de sa famille ([383]). Il y a donc à craindre que les douze ans de Jésus, dans notre texte, répondent beaucoup plus à une sorte de convention stylisée qu'à un vrai souvenir. D'autre part, il est visible que la rédaction lucanienne ne nous donne pas la forme première de l'anecdote, qu'on a sûrement racontée avant que fût acquise la foi en la naissance virginale. L'étonnement des parents, maladroitement atténué par *Lc.* avec son affirmation : « *Sa mère conserve toutes les paroles dans son cœur* », le prouve. L'opposition de *mon Père* à *ton Père*, inintelligible à Marie et à Joseph, est due à la plume d'un rédacteur qui, lui, *savait* quel était le vrai père de l'enfant, mais elle ne peut être primitive. Enfin la péricope entière paraît répondre tout à fait à l'esprit et aux préoccupations des Apocryphes : elle prétend nous apprendre que la supériorité native de Jésus sur tous les docteurs et sa vocation divine se sont

laissé voir avant leur grande manifestation publique. Le rédacteur vient de dire (2, 40) que l'enfant grandit, rempli de sagesse et que la grâce de Dieu est en lui ; le récit arrive à point pour justifier et concrétiser cette affirmation et, aussi bien, il se conclut lui-même (2, 52) par la répétition pure et simple de la réflexion qui l'a introduit. Il sert vraiment de préface à la narration évangélique proprement dite : elle commence tout de suite.

Si, comme il n'est que trop certain, l'anecdote lucanienne, dont les autres Évangiles ne savent rien, ne répond à aucun souvenir d'histoire, d'où vient-elle ? Nous l'ignorons. On a songé à l'exploitation de quelque mythe relatif à la révélation précoce du héros et dont on retrouverait l'écho dans les légendes de Moïse ([384]), de Samuel ([385]), d'Alexandre ([386]), du Bouddha ([387]), d'autres encore ([388]), mais on n'a rien pu en dire de convaincant. Au demeurant, s'il n'est pas tout à fait impossible qu'un souvenir se cache derrière cette historiette isolée et invraisemblable, nous sommes aujourd'hui hors d'état de remonter jusqu'à lui. En revanche, l'intention du rédacteur qui l'a rapportée est claire : il a voulu nous montrer que, dès son jeune âge, Jésus est entraîné par sa mission divine.

C'est pourquoi on jugera sans doute que se trouve malheureusement établie la constatation que je posais au début du présent chapitre : sur l'enfance de Jésus, son éducation, sa formation physique, intellectuelle, morale, religieuse, nos textes ne nous ont transmis aucun témoignage direct, précis, utilisable. Nous n'avons à espérer — timidement — un secours, que de ce que les Évangiles nous racontent de sa vie publique, pour nous aider à deviner quelque chose de ce qu'il pouvait être au moment de la commencer.

Chapitre VI

La levée de Jésus

I. LE MOTEUR PREMIER

La levée de Jésus, sa manifestation comme héraut de Dieu, s'explique sans nul doute par la combinaison de son tempérament religieux et d'une ou plusieurs influences du dehors ; mais comme, en vérité, nous ne saisissons aucune de ces deux composantes, nous ne nous expliquons pas, je veux dire : nous ne pouvons pas analyser le phénomène. Bien entendu, la question, telle que nous la posons, n'a pas intéressé les rédacteurs évangéliques. Pour eux, la levée de Jésus est un grand miracle, la réalisation d'un dessein éternel de Dieu : toute explication psychologique devient du coup superflue.

Un trait de la tradition synoptique mérite pourtant de retenir l'attention : c'est celui qui se rapporte à l'étonnement inquiet et quelque peu scandalisé de la famille de Jésus en face de l'action du *nabi*. *Mc.*, 3, 21 nous conte que les siens (οἱ παρ' αὐτοῦ), c'est-à-dire sa mère et ses frères (3, 31), entendant parler de sa prédication et de l'émoi qu'elle suscite, viennent à Capernahum pour s'emparer de lui (κρατῆσαι αὐτόν) et l'emmener de force chez eux, parce qu'ils jugent qu'il a perdu le sens. Il semble bien que nous soyons en face d'un de ces souvenirs que l'affirmation des premiers disciples a imposés à la tradition et qui se sont enracinés en elle assez solidement pour résister à toutes les épurations apologétiques, comme à toutes les majorations christolo-

giques. De cette attitude de sa famille, il faut sans doute conclure que sa vocation n'avait été ni prévue ni visiblement préparée dans le milieu où son enfance et sa jeunesse se sont écoulées. Cette impression peut trouver quelque confirmation dans la surprise que, au dire de *Mc.*, 6, 2, les gens de son village natal éprouvent en l'entendant prêcher. « *D'où tient-il tout cela ?* disent-ils. *Et qu'est-ce que c'est que cette sagesse qui lui a été donnée ?* » La tradition croyait donc savoir que ce n'était pas dans sa petite patrie que Jésus s'était d'abord manifesté. Ce n'est vraiment pas expliquer grand-chose que d'attribuer sa levée, la détermination de son action et de sa destinée à « *un ensemble de sentiments et d'idées qui s'est développé d'abord sous l'influence des misères de la domination romaine parmi les populations inquiètes de la Galilée* » ([389]), puisque c'est justement cet *ensemble* qui nous échappe, et que lui seul nous ferait comprendre l'origine précise et les modalités authentiques des réactions de Jésus en face de l'*inquiétude* de ses compatriotes.

Nos Évangélistes synoptiques établissent un rapport étroit entre la levée du Nazaréen et la prédication de Jean le Baptiste ([390]). Ils nous racontent que Jésus est attiré par la renommée du Baptiste ; qu'il vient, comme tant d'autres, au baptême que le prophète administre sur le bord du Jourdain, et que c'est à ce moment même que sa propre vocation se manifeste, qu'elle se détermine en lui. Cette perspective est-elle exacte et devons-nous nous représenter la levée de Jésus comme une sorte de dérivation de celle du Baptiste ? C'est là un très gros problème, très obscur aussi et qu'en vérité les innombrables discussions qu'il a provoquées n'ont guère éclairci. Il est à ranger parmi ceux qui, dans l'histoire évangélique, découragent et dépitent le chercheur ; ceux dont les solutions multiples et divergentes, toutes hypothétiques et hasardeuses, font le mieux saisir, avec la carence ou les contradictions des textes, l'inanité des efforts que tant d'exégètes ont pourtant risqués dans l'espoir illusoire de deviner ce qu'il nous est impossible de savoir.

On a soutenu ([391]) que Jésus avait commencé son œuvre de prédication avant de connaître le Baptiste, sur ce que ses allures dès le début de sa carrière, telle que nous la décrivent

les Évangélistes, se marquent différentes de celle de Jean : ce début doit donc n'être qu'une suite. On ajoute que « *le grand accueil* » qu'il reçoit de celui qu'il vient visiter ne se comprend bien que s'il est lui-même « *déjà un maître assez renommé* ». Par malheur, *le grand accueil* en question tient tout entier dans deux versets de *Mt.* (3, 14, 15), où Jean, avant de céder à l'injonction de Jésus et de lui donner le baptême, proteste que c'est bien plutôt lui qui devrait le recevoir de celui qui le lui demande ; versets qui ne répondent certainement qu'à une intention de l'Évangéliste et jurent avec la vraisemblance. Il est aussi bien imprudent de faire confiance à une impression sur des manières d'être dont les dissemblances tiennent peut-être plus, en supposant qu'elles aient été réelles, à des oppositions de tempérament qu'à des habitudes prises. Il est, du reste, arbitraire de supposer quoi que ce soit avant le moment où commence le récit évangélique, puisque, sur ce temps, nous ne disposons d'aucun renseignement, pas même d'une allusion. En psychologie, Jésus nous apparaît comme un des produits — ils ont été nombreux — d'un milieu où les préoccupations religieuses pouvaient s'emparer tyranniquement, exclusivement d'un esprit, et où l'emprise de l'espérance messianique préparait l'exaltation des illuminés. La moindre poussée du dehors suffisait à y déclencher une vocation.

En ce qui regarde la mission de Jésus, cette poussée vint-elle du Baptiste ? C'est possible, et il n'est pas d'hypothèse qui trouve un plus sérieux appui dans les textes, puisque nos deux traditions évangéliques, la synoptique et la johannique, placent le Baptême de Jésus au seuil de sa vie publique. Cependant, il ne faut point parler de certitude, car il suffit de lire nos Évangiles pour s'assurer que leurs récits du Baptême ne représentent qu'un arrangement destiné à régler, dans un sens favorable à l'autorité messianique de Jésus, la question des rapports des deux prophètes. Nous savons que l'Évangile de Marcion rejetait la scène des bords du Jourdain et débutait par la descente de Jésus à Capernahum ; on a même soupçonné que, ni la première rédaction de *Jn.*, ni l'*Urmarcus*, ne faisaient de place au Baptiste en commençant leur narration ([392]). Comme il est bien

difficile aujourd'hui de soutenir que, même si le fait du baptême de Jésus par Jean est véritable, les récits ne sont pas purement légendaires et qu'il ne faut pas les regarder comme des représentations de la foi plutôt que comme des traits authentiques d'une biographie ([393]), il n'est pas le moins du monde paradoxal de croire que *le fait lui-même* pourrait bien être légendaire et ne représenter qu'une préface tout artificielle à l'Évangile ([394]). Nous savons que nos Synoptiques ont été rédigés sous l'influence de préoccupations catéchétiques et cultuelles : n'est-il pas naturel qu'ils aient voulu — que la tradition dont ils dépendent ait voulu — placer en tête de l'organisation tendancieuse, qu'ils confondent, de propos délibéré, avec la vie de Jésus selon l'Esprit, un récit capable d'expliquer et d'authentiquer le rite qui, dans la pratique de leur temps, inaugure la vie chrétienne ? Quand je vois M. Goguel lui-même, pourtant partisan résolu de l'authenticité de l'épisode, accepter cette relation, d'ailleurs évidente, entre l'inauguration du ministère de Jésus et celle de *la vie chrétienne des fidèles* ([395]), puis convenir que les Évangélistes sont suspects d'avoir fait du baptême de Jésus une préfiguration du baptême chrétien ([396]), je reste bien inquiet. On le serait à moins.

Notre information sur Jean le Baptiste ([397]) tient toute en un texte de Josèphe (*Ant.*, 18, 5, 2) et en une quinzaine de passages de nos Évangiles ([398]). Le chroniqueur juif nous dit incidemment, après nous avoir rapporté que les sujets d'Hérode Antipas voient dans la défaite de leur tétrarque, par le roi des Nabatéens Arétas, le châtiment du crime qu'il a commis en mettant à mort ce Jean, que c'était un homme de bien (ἀγαθὸν ἄνδρα) qui donnait aux Juifs des conseils très profitables, touchant la pratique de la vertu, de la justice réciproque et de la piété. Et, pour quand ils seraient dans les dispositions qu'il leur recommandait, il les conviait à un baptême purificateur d'un corps dont la vertu devait avoir déjà épuré l'âme ; un baptême qui les ferait agréer de Dieu. Il parle très bien et la foule accourt à sa voix. Hérode s'inquiète de l'intérêt que cette prédication provoque dans le peuple et, redoutant le pire, c'est-à-dire une entreprise contre lui-même, pense le prévenir en faisant saisir, enfer-

mer et exécuter le prêcheur. A prendre en rigueur l'expression de Josèphe : *s'unir par un baptême* (βαπτισμῷ συνιέναι), le Baptiste n'aurait cherché qu'à grouper, en une sorte de secte ou d'ordre, sur le plan exclusivement religieux, des hommes pieux, recrutés, je pense, surtout parmi les *anavim*, les *pauvres d'Israël*, et désireux de mettre en commun leur attente du *jour de Iahvé*. Aucune préoccupation politique, ni proprement nationaliste, n'aurait troublé le piétisme du prophète et il n'aurait point encore donné dans les rêveries des messianistes risque-tout dont abonde le judaïsme de son temps ([399]). Je ne suis pas si assuré du caractère exclusivement spirituel de ce mouvement, parce que je me méfie de la véracité de Josèphe chaque fois qu'il peut s'agir d'un messianiste ; mais je n'accorde aucun crédit aux rectifications et compléments que sont censés nous offrir les fragments de la version slave de la *Guerre juive* ([400]). Les erreurs grossières d'histoire dont ces textes sont semés et leur incohérence suffisent à leur faire refuser sérieuse considération. Les redressements de sens divers que leur plus récent et plus dévoué défenseur, Robert Eisler, leur a tout arbitrairement imposés, pour les rendre acceptables, ont achevé de les déconsidérer à mes yeux.

Josèphe ne nous apprend donc rien de ce que nous aurions le plus de profit à connaître pour nous expliquer la manifestation de Jésus, mais, du moins, il nous atteste l'existence du Baptiste et la réalité de son action. Tout le monde ne l'en a pas cru sur parole et nos mythologues n'ont pas moins énergiquement nié l'existence de Jean que celle de Jésus. Jensen, par exemple ([401]), reconnaît dans le Baptiste un exemplaire rajeuni de l'Eabani qui tient une place considérable dans l'épopée babylonienne de Gilgamesch. Eabani n'est-il pas couvert de poils et ne vit-il pas parmi les troupeaux en se nourrissant d'herbes et de plantes diverses ? *Lc.* n'aurait rien fait que démarquer le vieux poème pour nous leurrer de sa légende baptiste. Drews, après avoir constaté ([402]) que les textes ne nous apportent sur le Baptiste que contradictions et obscurités — le passage de Josèphe dont je viens de parler serait lui-même une interpolation chrétienne — en vient à penser que ce Johannès n'est

autre que le dieu babylonien *Oannes* (Eα), divinité des eaux, *Wassermann und Taufgott*, et à l'origine, dieu solaire, tout comme Isaac et Samson. Il précède, selon *Lc.* (1, 26), de six mois Jésus, autre dieu solaire ; chacun d'eux représente la moitié de l'année. Or, au début de sa course annuelle, le soleil subit un baptême, puisqu'il entre dans le signe du *Verseau*, puis dans celui des *Poissons*. Je m'arrête : je n'ai voulu que donner une idée des raisons de nos négateurs. Elles sont du domaine de la fantaisie. Il n'y a pas à soupçonner Josèphe d'avoir inventé Jean-Baptiste et je n'aperçois pas de main chrétienne dans la rédaction du texte en cause ([403]).

Si, laissant tomber de la Synopse tout ce qui est d'intention visiblement chrétienne, nous nous bornons au principe qu'elle attribue à la prédication de Jean, nous rattacherons avec vraisemblance l'initiative du nouveau prophète à l'espérance messianique. Il annonçait la proche venue du Royaume ou du Règne de Dieu et la grande épuration par le feu qui précéderait la réalisation de la Promesse ([404]), et il recommandait aux hommes de changer leur genre de vie, de le conformer à la volonté et au plaisir de Dieu. Cette transformation (*metanoia*) leur rendrait le Juge favorable et leur porterait profit au Jour qui se préparait. Le baptême de repentance (βάπτισμα μετανοίας) apparaît donc comme une lustration symbolique préparatoire à l'avènement messianique ([405]). Du reste, je ne serais pas surpris que le Baptiste eût dit ainsi que les pharisiens ([406]) : *Transformez-vous* POUR *que le Royaume arrive*, plutôt que : *Transformez-vous* CAR *le Royaume arrive*. Dans tous les cas, c'était bien plus sur la menace d'un châtiment que sur l'annonce d'une *bonne nouvelle* qu'il mettait l'accent ([407]).

De même que Josèphe ne nous parle du Baptiste qu'à propos d'un incident du règne d'Hérode Antipas et dans sa relation avec ce prince, les Évangiles ne s'intéressent au prophète qu'en fonction du baptême de Jésus et, éventuellement, en considération des contacts entre les deux maîtres, ou entre les deux groupes de leurs disciples. Il résulte de ce double parti pris que l'homme nous demeure inconnu. Nous ne savons ni d'où il vient, ni d'où il sort son initiative. *Lc.* (1, 5 et s.) nous raconte bien une belle histoire sur

sa naissance miraculeuse : il doit le jour à un couple de vieillards où la femme est stérile ; mais l'intention de l'Évangéliste se révèle si ingénument orientée toute vers la subordination de Jean à Jésus, par l'attribution au premier du rôle de précurseur du second ([408]), que rien de ce qu'il nous rapporte ne retient notre confiance. On a essayé de sauver quelques bribes de son récit, par exemple la vraisemblance de la naissance tardive du Baptiste dans une famille sacerdotale. Choix arbitraire dans un bloc de légendes tendancieuses.

En parlant des deux traits qui semblent caractériser Jean : l'emploi du *baptême* et la pratique personnelle de l'*ascétisme*, on lui a cherché des parentés en Israël et tout autour. Les uns ont soutenu qu'il se rattachait aux esséniens. Son nom même, le *Baptiste*, signifierait l'*essénien*, l'homme qui se baigne chaque jour dans l'eau vive ([409]). A la vérité, Josèphe semble bien marquer l'intention de le placer dans la ligne des esséniens ([410]), mais son baptême fait plutôt figure de rite appliqué une fois pour toutes aux *convertis*, aux *réformés*, que de pratique journalière selon l'usage essénien. Et s'il a fondé une secte, il faut, à moins que nos textes ne nous cachent l'essentiel, qu'il se soit singulièrement relâché du communisme et du liturgisme des « maisons » d'Engadi. — D'autres ([411]) l'ont mis en relation avec les sectes baptistes dont les hérésiologues chrétiens nous ont conservé, dit-on, les noms, *Hémérobaptistes* et *Masbothéens*, mais desquelles nous serions bien embarrassés de dire quoi que ce fût d'assuré, même qu'elles ont existé véritablement. Schürer a pu craindre avec vraisemblance ([412]) que l'excellent Épiphane ait fabriqué une secte avec un usage juif, celui des ablutions rituelles. Est-ce que Tertullien n'écrit pas (*de Baptismo*, 15) : « *Israël le juif se lave chaque jour, parce que chaque jour il se souille* ([413])» ? D'autres encore ont cru pouvoir préciser et affirmer que Jean appartenait à cette secte *nazoréenne* dont parle Épiphane, parce que les Mandéens qui se qualifient de *Nazoréens* se rattacheraient à lui et prendraient la suite du groupe qui l'aurait lui-même formé. Par malheur, la littérature mandéenne, dont certains exégètes ([414]) font grand état, apparaît comme si confuse, si obscure,

si composite, si mêlée, si impossible à dater en ses diverses parties, du moins pour le moment, si vague dans les termes ou si banale, si *lieu commun*, justement là où on la voudrait nette et précise, que je me garderais bien, pour ma part, de rien expliquer par elle. Assurément il y est parlé de Jean-Baptiste, mais je ne vois pas qu'il en soit rien dit qui suppose une autre source d'information que nos Évangiles eux-mêmes ([415]). Peut-être une étude critique de la *Ginzâ* (le *trésor*), le principal livre mandéen, pourvu qu'elle soit patiente et neutre, nous apportera-t-elle quelques conclusions profitables. Je reste, en l'attendant, sur ce *peut-être*.

Je renonce à tous ces appariements incertains qui n'expliquent rien du tout. En définitive, le Baptiste se place dans la bonne tradition du prophétisme juif ; il s'est levé et il parle parce qu'il a senti l'Esprit de Iahvé passer sur sa face, impression qu'il nous est toujours plus facile de constater que d'analyser. Son cas n'est pas unique en ce temps-là. L'ermite Bannos, près duquel Josèphe passe, nous assure-t-il, trois ans (*Vita*, 2), s'habille et se nourrit de ce que les arbres lui fournissent, le tout *pour la pureté* (πρὸς ἁγνείαν) et il pratique les ablutions fréquentes ([416]). Sans doute il n'obtient pas le gros succès que rencontre, paraît-il, notre Baptiste, mais d'autres inspirés de son espèce, plus ou moins, ont eu plus de chance. Songeons à la question du tribun romain qui arrête Paul à Jérusalem au milieu de l'agitation populaire : « *N'es-tu pas cet Égyptien qui naguère a suscité un tumulte et a conduit* 4 000 *sicaires au désert ?* » (*Act.*, 21, 38).

Car tous ces agités vont au désert. Aussi est-ce *dans le désert* (ἐν τῇ ἐρήμῳ) que *Mc.*, 1, 4 place d'abord Jean-Baptiste, et *Mt.*, 3, 1 croit préciser en disant que c'est *le désert de Judée* (ἔρημος τῆς Ἰουδαίας) ; mais il se trompe, puisqu'il ajoute (3, 6) que Jean baptisait *dans le Jourdain* ceux qui à sa voix accouraient de Jérusalem, de toute la Judée et de toute la région qui avoisine le fleuve. Or, le désert de Juda c'est un affreux canton qui borde au nord-ouest la cuvette dont la mer Morte occupe le fond, une terre de totale désolation qu'on aperçoit du haut du mont des Oliviers et qu'on traverse dans le malaise, en suivant la route

de Jérusalem à Jéricho. Le désert dont entend parler *Mc.*, c'est, sans nul doute, la vallée inférieure du Jourdain à l'approche de la mer Morte. Le sable et les cailloux n'y règnent pas en maîtres ; il y pousse de l'herbe, des arbustes embroussaillés, des tamaris, de hauts roseaux, voire des arbres véritables, surtout des peupliers de l'espèce dite « de l'Euphrate » ([417]); et sur les rives du fleuve, la végétation devient assez touffue pour qu'au lieu même où la tradition locale place, à tort ou à raison, la scène du Baptême ([418]), l'illustre cours d'eau ressemble à s'y méprendre à quelque grosse rivière de chez nous. C'est le désert parce qu'il n'y a pas d'habitants sédentaires, hormis ceux d'un couvent grec et ceux de l'inévitable « vide-bouteilles » offert en réconfort aux pèlerins et qui ne date point du temps de Jean. Josèphe (*B. J.*, 3, 10, 7) pouvait justement dire qu'avant de se jeter dans la mer, le Jourdain traversait *un abondant désert* (πολλὴν ἐρημίαν). Le prophète circulait probablement dans toute cette bande de territoire qui s'étend entre Jéricho et le fleuve ; et, sans doute, passait-il à l'occasion sur la rive gauche, car, si Hérode Antipas l'a fait arrêter, ce n'a pu être qu'en Pérée, sur le territoire qu'il gouvernait. Inutile de chercher à préciser davantage. *Jn.*, 3, 23, nous assure que c'est « *à Ænnon près de Salim* » que Jean baptisait, parce qu'il y trouvait beaucoup d'eau ([419]) ; mais, à en croire Eusèbe, cette localité se placerait dans la vallée du Jourdain très au nord, à peu près à la hauteur de Scythopolis (Baïsan), donc aux confins de la Galilée. Assurément il n'y a pas d'impossibilité matérielle à ce que le Baptiste remontât jusque-là ; toutefois, quand on a remarqué que Αἰνῶν veut dire *les sources* et Σαλείμ *la paix*, on incline plutôt à penser que c'est tout symboliquement que l'Évangéliste a conduit le Précurseur aux *sources de la paix*. Il est, d'autre part, remarquable que les Apocryphes n'aient pas cherché à préciser l'endroit où le baptême de Jean attira Jésus ; ils se contentent de dire « *sur le Jourdain* » ([420]).

Le genre de vie que nos Synoptiques prêtent au Baptiste n'a rien d'original. Il était « *vêtu de poils de chameau et d'une ceinture de cuir autour de sa taille et il se nourrissait de sauterelles et de miel sauvage* » (*Mc.*, 1, 6). Le costume était dans

la tradition des prophètes ([421]). Élie, selon II *Rois*, 1, 8, est « *un homme poilu qui porte un manteau de peau velue et une ceinture de cuir sur ses reins* ». Les aliments sont ceux d'un homme qui s'est retiré de la vie normale et ne compte que sur le hasard pour se nourrir. Manger des sauterelles n'est nullement une excentricité : le *Lévitique*, 11, 22, en autorisait quatre espèces, dont les gens du pays font encore usage ([422]). Quant au miel, ce peut être vraiment le produit d'abeilles sauvages, dont il est plusieurs fois question dans l'Ancien Testament (notamment en *Deutéronome*, 32, 13), et qui, selon Josèphe (*B. J.*, 4, 8, 3), abondait dans la région du Jourdain, mais aussi le suc sucré de certains arbres ([423]). Il s'agit, dans tous les cas, d'une ressource de la solitude. Encore que, selon saint Jérôme (*Ep.* 22, 36), Jean ait pu donner l'exemple premier de la vie anachorétique, il ne semble pas chercher à faire des anachorètes, mais seulement des *repentis*.

Nous ne savons trop que penser de son baptême ([424]). Nous ne voyons même pas comment il l'administrait et quelle part personnelle il prenait à l'opération. Est-ce que le *repenti* ne se plongeait pas lui-même dans l'eau, après avoir proclamé sa *métanoia* ([425]) ? Est-ce que Jean prononçait quelque formule d'invocation ou de prière sur le *baptisé* ? Autant de questions sans réponse. Nous n'ignorons pas que la pratique du bain purificateur était commune en Israël ; que le *Lévitique* (11-15) et les *Nombres* (9) énumèrent quantité de cas où le Juif souillé doit laver ses vêtements et son corps, que certaines sectes, notamment celle des esséniens, attachaient à ce rite, à la fois symbole et acte de purification matérielle, une importance particulière, puisqu'ils le renouvelaient chaque jour ([426]) ; qu'un baptême faisait partie, probablement dès le temps où nous sommes, de l'incorporation des prosélytes à la descendance d'Abraham ([427]). Mais le baptême de Jean se distingue de tous ceux-là parce qu'il n'est, selon toute apparence, administré qu'une fois, qu'il l'est à des Juifs, qu'il se lie à une transformation morale générale et non à une purification particulière. Josèphe et les Évangiles s'accordent sur ce point. Par infortune, ils diffèrent sur la valeur propre du rite, le premier n'y reconnaissant que le

symbole d'une opération de conscience, les autres se le représentant comme pourvu d'une efficace propre contre le péché, *parce qu'ils songent au baptême chrétien.* Il paraît probable que Jean ne voyait dans l'immersion qu'il pratiquait rien de plus que le signe de la purification opérée dans l'âme par la *métanoia* : *probable* mais pas *certain*, car il ne devait pas ignorer le passage d'*Ezéchiel*, 36, 25, où il est dit : « *Et je répandrai une eau pure sur vous ; de toutes vos souillures et de toutes vos idoles vous serez purifiés* », et il en pouvait aisément tirer l'idée d'une action sacramentelle de son rite. L'a-t-il fait ? On l'a soutenu ([428]). Nous ne disposons pas des moyens de le savoir.

Josèphe reste assez discret sur le succès du prophète, mais déjà *Mc.*, 1-5, écrit : « *Et tout le pays de Judée venait vers lui et tous ceux de Jérusalem.* » *Mt.*, 3, 5 y ajoute « *toute la région qui avoisine le Jourdain* ». *Lc.*, 3, 7 et 10, parle de *foules* (ὄχλοι) et 3, 15 et 21, du *peuple* (λαός) qui se pressent au baptême. Toutes ces expressions avantageuses ne sortent pas, en réalité, de l'incertitude et du vague. On imagine mal les légalistes pharisiens, les sadducéens circonspects et les gens du Temple, naturellement si mal disposés pour les inspirés, allant demander à un inquiétant énergumène un baptême d'une pureté très douteuse. *Lc.*, 7, 30, a bien compris cela, qui nous dit que pharisiens et docteurs de la Loi refusent de se laisser faire ([429]). Dans notre ignorance des faits, nous pouvons toujours accepter la vraisemblance d'un certain émoi que l'annonce du Royaume attendu soulève parmi les *amé-ha-harès*, les petites gens, dont beaucoup sont de pieuses gens, et celle d'un afflux considérable d'entre eux, que l'espoir, et aussi la curiosité, dont il faut toujours tenir compte en Orient, amènent autour du nouveau prophète.

Jésus fut-il vraiment du nombre ? Telle est donc pour nous la question capitale. Le récit du baptême que donnent nos trois Synoptiques (*Mc.*, 1, 9-11 ; *Mt.*, 3, 13-17 ; *Lc.*, 3, 21-22), avec des variantes plus ou moins intéressantes, a de quoi occuper les exégètes. Je ne m'y arrêterai pourtant pas, parce que sa préoccupation fondamentale, qui est de faire la preuve que Jésus était rempli de l'Esprit de Dieu et désigné d'en haut pour l'emploi de Messie, et ses détails

merveilleux (les cieux qui s'ouvrent, la colombe qui en descend, la voix divine qui s'en épanche et cite un verset de l'Écriture) ([430]) tombent également hors du plan de l'histoire. Ce que nous voudrions savoir, c'est si Jésus est vraiment venu au baptême de Jean, s'il y a senti l'éveil de sa vocation, s'il s'est fait — dans quelles conditions et pour combien de temps — le disciple du Baptiste. Sur tous ces divers points les interprétations, suppositions, affirmations vont naturellement leur train ; mais, sur tous également, la certitude positive nous échappe.

On a prétendu que Jésus avait connu Jean avant son baptême et même qu'ils avaient eu une période d'activité commune en Pérée. La résistance du Baptiste selon *Mt.*, 3, 14, (*c'est toi qui dois me baptiser et tu viens à moi ?*) prouverait qu'il connaissait très bien Jésus avant cette circonstance ([431]). Elle prouve surtout la volonté de l'Évangéliste de prêter au Précurseur une attitude de subordination. Certes, il n'est pas impossible que les deux prophètes sortent de la même secte, qui pourrait être celle des Nazoréens, ou une autre ([432]), et, dans ce cas, le baptême de Jésus, s'il devait conserver quelque historicité, ne serait plus qu'un épisode dans le phénomène de sa levée. Mais les textes se dérobent ; pas un seul ne fonde l'hypothèse d'une relation entre Jésus et Jean avant la rencontre dont le Baptême est l'occasion. Il n'y a pas à tenir compte de la légende lucanienne de la parenté de Marie et d'Élisabeth réputée mère du Baptiste (*Lc.*, 1, 36), parce qu'elle est en contradiction avec tout le reste de la tradition synoptique. Pour s'en rendre compte, il suffit de comparer *Lc.*, 1, 39, 45, 56, où Marie et Élisabeth communient dans l'annonce messianique, à *Mc.*, 3, 20 et s., où les siens viennent essayer de s'emparer de Jésus en disant qu'il est *hors de sens*. D'autre part, absolument rien, dans l'attitude prêtée aux deux hommes, au moment du Baptême et après, ne permet de supposer qu'ils soient cousins et se connaissent depuis l'enfance. Il se peut fort bien que *Lc.* ait emprunté à une légende baptiste les premiers éléments de son récit ([433]), mais il l'a arrangée à sa manière pour en faire la preuve de la subordination, je dirais *spécifique*, de Jean à Jésus. Cette organisation nous offre l'épanouissement de la *légende du*

Précurseur. Mc. n'en dit rien directement, mais il l'annonce en faisant proclamer à Jean (1, 7) : « *Plus fort que moi vient derrière moi ; je ne suis point digne de me baisser pour dénouer le cordon de ses souliers.* » *Mt.*, 3, 13, y introduit le scrupule du Baptiste dont nous avons déjà parlé : ce serait à lui de recevoir le baptême des mains de Jésus. *Jn.*, 1, 26 et s., prête au Baptiste un discours où il annonce l'approche de celui qu'il précède : il le reconnaît tout aussitôt qu'il arrive (1, 33). En *Lc.*, 1, 41 le Précurseur est encore au sein de sa mère qu'il s'émeut déjà à l'approche de *Celui qui doit venir* : « *Et quand Élisabeth entendit le salut de Marie, l'enfant tressaillit dans son sein et Élisabeth fut remplie de l'Esprit Saint.* » Les quelques renseignements qui se rencontrent dans les Synoptiques sur les relations entre Jean et Jésus contredisent la légende de leur familiarité autant que celle de la proclamation par l'un de la messianité de l'autre ([434]). Ils ne nous confirment pas la réalité du baptême de Jésus et, si cette carence n'est pas inexplicable, elle ne laisse pas de surprendre, car enfin il semblerait assez naturel que le Baptiste, envoyant demander (*Mt.*, 11, 2 et s.) à celui qu'il considère soit comme son rival, soit comme son successeur, quelques explications sur ce qu'il est et fait, rappelât l'occasion de leur première rencontre. Que cette enquête soit historique ou supposée ([435]), le rappel en question paraîtrait également utile.

Le seul argument que l'on puisse vraiment produire en faveur de l'historicité du baptême de Jésus par Jean, c'est qu'on comprendrait difficilement que la tradition fût allée de gaieté de cœur s'embarrasser d'un épisode assez gênant pour la christologie et l'eût substitué à la réalité que les premiers disciples devaient connaître, touchant les débuts de Jésus dans son ministère public, si un souvenir précis et irrécusable ne l'avait pas, en fait, obligée à le garder. Si Jésus est venu au baptême de Jean, ce n'a pu être que dans un sentiment de repentance comme ses compatriotes et dans l'intention de se préparer au Grand Jour dont le prophète annonçait l'approche. L'y faire venir, n'est-ce pas consentir à ce qu'il ait éprouvé, lui comme les autres, la nécessité de la *métanoia* ? N'est-ce pas aussi le subordonner en quelque manière au Baptiste ? Deux propositions, certes,

également insupportables aux chrétiens de l'âge de nos Évangélistes ([436]) et que la présentation qu'ils font de la scène du Baptême semble avoir tout justement la très nette intention d'éliminer ([437]). L'idée qui prévaudra dans la suite et qui s'exprime dans le catéchisme romain, c'est que Jésus s'est laissé baptiser pour sanctifier l'eau et lui donner la vertu sacramentelle, c'est-à-dire pour instituer le Baptême. Le plus simple n'était-il pas de n'imaginer point l'épisode s'il ne s'était pas véritablement produit ? Maintenant, comme le plus simple n'est pas toujours ce que choisissent les Évangélistes et que leurs desseins de derrière la tête nous échappent souvent, il y aurait imprudence à rien affirmer. *Il n'est donc que vraisemblable que Jésus soit venu au baptême de Jean.*

Nous devons du reste observer, en contrepartie de cette conclusion, que *Q*, sans ignorer le Baptiste et sa prédication de repentance, ne semble pas avoir parlé du baptême de Jésus et qu'il est permis de croire, en conséquence, que toute la légende, fond et forme, vient de la communauté hellénistique. Elle l'aurait organisée sous l'influence de sa propre liturgie, comme une cérémonie d'investiture de Jésus en qualité de Messie ([438]).

Si nous acceptons que le Nazaréen soit vraiment venu au baptême de Jean, qu'en est-il résulté pour lui ?

Est-ce alors qu'il a reçu la révélation intérieure de sa mission de prophète ([439]) ? N'a-t-il pas eu une vision où se réalisait d'un coup un long et obscur travail de sa conscience, qui lui échappait peut-être autant qu'il nous échappe ? Un psychologue répondrait que c'est bien possible ; l'historien doit avouer qu'il n'en sait rien.

II. APRÈS LE BAPTÊME

A en croire la tradition synoptique, l'Esprit qui s'est emparé de Jésus au moment de son baptême le jette au désert, dans la solitude où mûrit sa vocation parmi des tentations redoutables (*Mc.*, 1, 12-13 et Synopse). Et il ne commence à prêcher qu'après l'arrestation du Baptiste, du moins selon *Mc.*, 1, 14 et *Mt.*, 4, 12 ; or, *Lc.*, 4, 14, ne men-

tionne pas ici Jean. Il ne fait du reste que répéter ce que disait probablement son prédécesseur : « *Le temps est rempli et le royaume de Dieu est proche ; opérez la métanoia et croyez à la bonne nouvelle* » (*Mc.*, 1, 15).

L'épisode de la tentation est entièrement mythique et, au thème fondamental, chacun de nos trois Synoptiques a imposé les enjolivements qui lui ont plu. Avec *Mt.*, 4, 1-11 et *Lc.*, 4, 1-13, nous sommes au plein de la fantaisie hagiographique. Mais il est permis de se demander si, sous la fiction trop évidente, ne se cacherait pas quelque réalité ; si cette prétendue retraite au désert ne répondrait pas à la notion exacte que Jésus n'a pas prêché tout de suite après son baptême ; si, enfin, cette période de quarante jours — chiffre conventionnel et employé « *à tort et à travers* » par les Juifs, « *dans leurs écrits et leurs traditions* » ([440]) — ne représente pas le temps indéterminé d'une préparation obscure et inconnue ([441]).

Ici encore la carence des textes réduit notre curiosité à l'impuissance. Si vraiment la tradition avait gardé le souvenir d'une sorte de période d'hésitation avant le début de la vie publique de Jésus, ce souvenir a été transporté par nos Évangélistes dans une tout autre perspective. Dès que la foi en est venue à placer au Baptême la consécration messianique, le mythe de la Tentation a répondu, en effet, à l'idée admise — c'est le sujet de l'*Apocalypse* — que le Messie devait lutter contre Satan et le vaincre ([442]). Or, le séjour de prédilection des puissances mauvaises, c'est le désert, pour les Juifs (*Is.*, 13, 21 ; 34, 14 et s. ; *Lévit.*, 16) comme pour les Égyptiens ([443]). Il est remarquable que l'épisode n'ait pas place en *Jn.*, et cette lacune achève de nous rendre clair le dessein des Synoptiques : Jésus étant, pour le Quatrième Évangile, l'incarnation du Verbe éternel, domine *ipso facto* toutes les puissances d'en bas. C'est, du reste, un thème bien connu que celui de l'exaltation de l'homme de Dieu dans la solitude ([444]), et il n'est pas impossible que deux légendes orientales, au moins, celle de Zarathustra et celle du Bouddha, aient exercé une influence sur la rédaction évangélique. Zarathustra ([445]) a trente ans, lui aussi, quand il est illuminé par la descente du *Vohu*

mano = dieu pensée et esprit. Dans le même temps il est tenté par Angra Mainyu, le principe du mal, qui lui offre la domination du monde s'il veut seulement renoncer à la loi et au service d'Ahura-Mazda. Le Bodhisattva, futur Bouddha, subit, lui aussi, de Mara, le Mauvais, et de sa séquelle, une tentation longuement racontée dans *Lalita Vistara*, XXI ([446]) et dont la ressemblance avec celle de Jésus n'est pas niable ([447]). D'ailleurs ressemblance ne veut pas dire copie, ni même imitation volontaire, mais seulement influence, sur les légendes que je rapproche, de thèmes connus et très répandus en Orient.

Dans la perspective marcienne, ce serait durant cette période de recueillement de Jésus que le Baptiste disparaîtrait, par la volonté d'Hérode Antipas ([448]). Alors, voyant que s'était tue la grande voix *criant dans le désert*, et croyant impossible de laisser le Royaume imminent sans héraut, le Nazaréen aurait, à son tour, élevé la voix et affirmé sa mission. Ainsi sa manifestation aurait bien été déterminée par Jean et, si je puis ainsi dire, en trois temps : 1° la renommée du prophète l'aurait tiré de son village et l'aurait conduit, déjà tout ému, au bord du Jourdain ; 2° le baptême aurait provoqué en lui la révélation de sa propre vocation ; 3° l'arrestation de Jean aurait mis fin à ses hésitations et l'aurait poussé dans les voies qu'abandonnait par force le rude prêcheur. Ce processus, qui paraîtrait assez cohérent dans ses diverses composantes, est marqué d'un caractère bien humain qui le rend d'abord sympathique à l'historien, comme au psychologue ; par malheur, rien ne le garantit, que l'interprétation de quelques versets, orientés peut-être en réalité dans un tout autre sens, et un raisonnement, que le narrateur évangélique n'a pas mis en forme.

L'accepter suppose tranchée la question très discutée de la relation personnelle de Jésus et du Baptiste après le Baptême : puisque *Mc.*, I, 12, affirme que, tout de suite (εὐθύς), l'Esprit jeta le nouveau baptisé au désert (καὶ εὐθὺς τὸ πνεῦμα αὐτὸν ἐκβάλλει εἰς τὴν ἔρημον), il ne saurait être question d'un séjour quelconque que Jésus aurait pu faire auprès de Jean. Seulement il est permis de se méfier un peu de l'impression que nous donne là notre *Mc.* Tout au long

du récit évangélique, se trouvent semés des *mots* attribués à Jésus sur le Baptiste et ses disciples. Je crois impossible à qui les rassemble ([449]) d'échapper à la conviction que la toute première communauté chrétienne a pris un grand et constant intérêt à ces gens-là ([450]), et qu'elle leur a dû beaucoup ; peut-être, par exemple, la pratique du jeûne, celle de la prière en commun et, sans doute, le baptême lui-même, en l'adaptant à ses propres besoins. Qu'est-ce, aussi bien, que la légende du Précurseur, sinon une véritable annexion de Jean par la secte chrétienne ([451]) ? Est-ce que, tout simplement, Jésus ne sortait pas de chez eux ? Est-ce qu'il n'avait pas été le disciple véritable du Baptiste ? Est-ce que son propre mouvement ne représenterait pas une sorte de dérivation et d'héritage de l'autre ? On conçoit que ces questions puissent se poser, qu'on accepte ou non la réalité historique de l'épisode du Baptême. On ne peut, du reste, les résoudre que d'après des impressions personnelles : aucun texte ne les tranche véritablement ([452]). C'est un argument bien chancelant que celui qui prétend rassembler Jean, ses disciples et Jésus sous le vocable de *Nazaréens*, lequel marquerait leur communion première et fondamentale ([453]). L'épithète n'est pas en soi si claire qu'on puisse justifier par elle seule une conclusion de cette importance, et je pense qu'on aurait du mal à trouver ailleurs la moindre preuve qui confirmât ce qu'on avance là.

On peut, sans doute, estimer que la ressemblance affirmée par nos Évangiles entre les thèmes essentiels de la prédication de Jean et ceux de la prédication de Jésus prouve la parenté spirituelle des deux prophètes ([454]) ; pour affirmer, avec la décision qu'y mettent certains critiques d'aujourd'hui, que « *Jésus a été, pendant une période dont il est malheureusement impossible d'apprécier la durée, même de manière très approximative* — en effet ! — *le disciple de Jean-Baptiste* » ([455]), il faut ajouter aux misérables bribes d'information qui traînent peut-être encore dans les fragments que je viens de rappeler, et quelques autres ([456]), une conviction personnelle que je ne ressens point. Car, qui nous assurera que Jean disait bien ce que les Évangélistes lui font dire ? Et, quand il l'aurait dit et que Jésus l'aurait répété après

lui, serions-nous autorisés à conclure qu'ils l'ont dit ensemble pendant un certain temps, en Galilée ou ailleurs — on ne sait — et que, pendant ce temps-là, Jésus a fait figure de disciple du Baptiste? Je ne le crois pas.

Si l'on accepte cette relation de disciple à maître entre les deux prophètes, il faut expliquer comment ils se sont séparés; l'exécution ou, du moins, l'emprisonnement du Baptiste pourrait à la rigueur y pourvoir. Jésus continuerait seul l'œuvre commencée par son maître et d'abord poursuivie avec lui. Seulement, il apparaît qu'il la continue tout autrement, qu'il prend d'autres allures, parle d'un autre ton, emploie d'autres procédés d'action ([457]). Il quitte le désert et se met à circuler par les villes de Galilée ; il se mêle à la vie commune, abandonne les pratiques ascétiques et renonce au baptême. Renan, qui a douté de cet abandon ([458]), s'est certainement trompé ; car d'abord pas un seul texte des Synoptiques ne nous montre Jésus baptisant, ou recommandant le baptême, réserve faite, bien entendu, du fameux : « *Allez donc et enseignez toutes les nations, les baptisant au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit* », mis par *Mt.*, 28, 19, dans la bouche du Ressuscité, et dont il n'est pas un exégète raisonnable pour soutenir l'authenticité. Ensuite, nous disposons en *Jn.*, 4, 2, d'une affirmation tout à fait décisive : « *Jésus ne baptisait pas, mais seulement ses disciples.* » L'Évangéliste n'aurait jamais dit cela, alors que le baptême était devenu le rite indispensable d'initiation chrétienne ([459]) et qu'il devait nécessairement en rapporter l'institution au Seigneur lui-même, si l'évidence de la tradition ne l'y avait contraint. Son affirmation a d'autant plus de poids qu'elle se présente comme une correction : le rédacteur a dit (3, 22) que Jésus baptisait (καὶ ἐβάπτιζεν) et (4, 1) qu'il gagnait et baptisait plus de disciples que n'avait fait Jean ; il a dit cela en considérant les résultats de la prédication de Jésus et l'usage qui, de son propre temps, les aurait consacrés, il n'a pas songé à la pratique personnelle du Seigneur et, quand il y a pensé, il a rectifié ([460]). Si Jésus a été, pendant quelque temps, disciple et compagnon de Jean, il a pu baptiser comme lui : nous l'ignorons complètement ; quand il a commencé d'agir pour son compte,

il n'usa pas du baptême : c'est tout ce que nous savons.

On a cherché à retrouver les raisons qui auraient pu rompre la collaboration des deux prêcheurs et déterminer l'espèce d'opposition qui les sépare, au dire de nos Évangiles ; on a même cru les avoir trouvées. Comme je demeure, pour ma part, radicalement sceptique sur cette découverte, je n'en dirai rien et me contenterai de renvoyer à un livre où elle est exposée avec beaucoup de conviction et d'ingéniosité ([461]). Je ne sais pas si Jean et Jésus ont prêché ensemble ; je ne sais pas s'ils se sont séparés, ni pourquoi. Je ne vois aucun moyen de l'apprendre et j'envie beaucoup ceux qui ont la chance de se croire moins ignorants que moi.

A quelle conclusion allons-nous aboutir touchant ce capital problème de la levée de Jésus ? A celle-ci d'abord que, sur cet exemple précis et particulièrement probant, nous pouvons nous faire une idée de la distance que mettent, entre notre curiosité et les faits qu'elle cherche, des textes incertains, vagues, mal cohérents, capables d'accepter les interprétations les plus divergentes, propres à justifier ou à condamner, au gré de chacun, les hypothèses les plus dissemblables. Cette autre ensuite qu'il vaut mieux se résigner à ignorer que d'imaginer ce qu'on voudrait savoir. Il n'est pas impossible que la vocation de Jésus se soit préparée dans une secte messianiste quelconque ; il n'est pas impossible qu'il ait pris conscience de sa mission au baptême de Jean ; il n'est pas impossible qu'il ait été, si l'on veut, le disciple du Baptiste, c'est-à-dire que son initiative soit sortie, d'une manière qui nous échappe, du précédent, très obscur pour nous, constitué par la secte baptiste. Cette dernière possibilité atteint même, si l'on veut, à la vraisemblance. Mais au total, nous demeurons dans une telle ignorance de tout sur les points essentiels ; entre nous et les souvenirs qui vivaient peut-être encore au temps de nos Évangélistes s'entassent tant de broussailles et de ronces, que nous ne savons vraiment plus où trouver notre chemin. Rien de ce qui nous paraît possible ou vraisemblable n'est peut-être vrai et, en l'espèce, le dernier mot de la critique — la sagesse est de le reconnaître — c'est bien que l'explication véridique de ce qui fut nous est irrémédiablement interdite.

Chapitre VII

La personne de Jésus au temps de sa vie publique

Nous serions trop heureux de posséder quelques précisions exactes sur l'apparence de Jésus, sur sa physionomie, sur son tempérament. Par infortune, les premiers chrétiens n'ont pris aucun intérêt ou n'ont donné aucune attention à ces éléments capitaux de toute information biographique.

I. L'APPARENCE DE JÉSUS

Il ne nous est parvenu aucun renseignement sur la « figure » de Jésus, en dehors de légendes de beaucoup postérieures à lui et entièrement dépourvues d'autorité ([462]). Elles procèdent de deux traditions qui se sont établies successivement sur des considérations tout à fait étrangères aux faits. La plus ancienne part de cette idée que Jésus a voulu revêtir sur terre une apparence misérable, et elle s'appuie sur le célèbre passage d'*Isaïe* (53, 2-3) où le Serviteur de Iahvé est présenté comme le dernier des hommes, un être sans beauté et sans éclat. C'est pourquoi Justin ([463]) croit pouvoir écrire que le Christ « *a paru sans beauté et sans honneur, ainsi que le disent Isaïe, David et toutes les Écritures* ». Et Irénée ([464]) le qualifie d'*infirmus et ingloriosus* et même *d'indecorus*. Clément d'Alexandrie, pour nous persuader que la vraie beauté n'est pas celle du corps, ne manque pas de rappeler que le Seigneur n'était pas beau dans sa chair ([465]), et c'est une conviction sur laquelle il revient plusieurs fois ([466]). Origène renchérit sur elle en ajoutant que Jésus était petit, disgracié

et semblable à un homme de rien [467]. Commodien, qui écrit pour un public populaire, prononce qu'au témoignage d'Isaïe, il était d'aspect humble et très abject, avec une apparence d'esclave :

Hunc ipsum Esaias humilem denuntiat esse
Et nimis deiectum, fuerit quasi servi figura [468].

Telle est également la thèse de Tertullien, de saint Cyprien, d'Hippolyte, etc. [469]. Une ancienne tradition la pousse encore plus loin en prétendant que le Seigneur était lépreux [470].

Pourtant c'était un sentiment trop répandu partout par l'olympisme que celui de l'union de la beauté et de la divinité, pour que les simples d'entre les fidèles renonçassent à en faire bénéficier le Christ [471]. Et, de fait, les sarcophages, qui portent souvent son image, le représentent à son avantage : tout naïvement, afin de mieux exprimer sa *grandeur*, il est figuré beaucoup plus haut de taille que ceux qui lui parlent ou l'entourent [472]. On avait, du reste, un texte à opposer à celui d'Isaïe ; il se trouve au *Psaume* 45, 3 : « *Tu es le plus beau des enfants des hommes, la grâce est répandue sur tes lèvres.* » Dès le temps de Clément d'Alexandrie, le débat est ouvert et les affirmations contradictoires se croisent [473]. C'est un jeu qui peut durer longtemps. De fait, il continue encore au IVe et au Ve siècle, avec beaucoup d'entrain de part et d'autre ; mais les partisans de la laideur perdent du terrain. Ils ont certes pour eux Basile et Cyrille d'Alexandrie, qui ne craint pas de soutenir, avec son outrance coutumière, que le Christ était « *le plus laid des enfants des hommes* » ; mais ils ont contre eux Grégoire de Nysse, Jean Chrysostôme Ambroise, Augustin, Jérôme, Théodoret ; et toute la pratique iconographique les condamne. Ils sont donc virtuellement vaincus, mais leur défaite marque simplement le triomphe du *Psaume* 45 sur *Isaïe* 53 ; notre connaissance de la physionomie de Jésus n'y gagne rien.

Elle n'a pas plus de profit à attendre des prétendus portraits et signalements, qui ont connu des fortunes variables dans l'Antiquité et le Moyen Age et dont quelques-uns sont

parvenus jusqu'à nous. De très bonne heure on en produit. Les gnostiques carpocratiens, au témoignage d'Irénée ([474]), en possèdent. Eusèbe en connaît ([475]) ; saint Augustin aussi ([476]), qui nous atteste à la fois l'absence d'une représentation authentique du Christ (*qua fuerit ille facie nos penitus ignoramus*) et la variété des représentations imaginées (*dominicae facies carnis innumerabilium cogitationum diversitate variatur et fingitur*). De ces pseudo-portraits, à peu près tous ceux qui ont eu la prétention de s'imposer comme authentiques ont fini par revendiquer une origine miraculeuse ; les autres que la légende, dans l'Antiquité, rapportait volontiers à saint Luc, ont disparu, hormis, peut-être, un ou deux, celui de la cathédrale de Moscou par exemple. Une de ces images *acheiropoiètes*, c'est-à-dire non faites de main d'homme, le *voile de Véronique*, dont l'original se trouve à Rome, est présentement reproduite dans toute la chrétienté à des milliers d'exemplaires et, à propos d'une autre, celle qui se trouve imprimée sur le Saint Suaire de Turin, la presse quotidienne elle-même s'est naguère mise en branle. Je ne crois pas très utile d'insister sur de pieuses supercheries ou d'édifiantes illusions ([477]) ; mais il me faut dire un mot d'une description qui surprend encore de nos jours la bonne foi des ignorants et que l'imagerie de Saint-Sulpice continue de répandre, accompagnée d'un portrait qui prétend la réaliser. Il me faut en dire un mot parce que M. Robert Eisler, dont la paradoxale témérité ne recule devant aucune singularité, s'est tout récemment évertué à lui rendre crédit chez les érudits. On la nomme la *Lettre de Lentulus* ([478]).

L'auteur supposé, un certain Publius Lentulus, qui s'intitule *gouverneur de Jérusalem*, fait au sénat et au peuple romain la communication que voici :

« Ici a paru de nos jours et ici vit encore un homme de grand pouvoir (*magnae virtutis*) appelé Jésus-Christ. Le peuple le nomme prophète de vérité (*propheta veritatis*), ses disciples fils de Dieu. Il ressuscite les morts, guérit les infirmités. C'est, par la stature, un homme de taille médiocrement élevée et bien proportionnée (*statura procerus mediocris et spectabilis*). Il a un visage vénérable (*vultum habens venerabilem*), tel que ceux qui le regardent peuvent à la fois craindre et aimer. Ses cheveux sont de la couleur de la noisette mûre ([479]), plats presque jusqu'aux oreilles (*planos fere usque ad aures*), mais, au-dessus des oreilles, ondoyants et bouclés,

avec un léger reflet bleuâtre et vif (*aliquantulum ceruliore et fulgentiores*); ils flottent sur les épaules. Ils sont partagés en deux sur le sommet de la tête à la manière des gens de Nazareth. Son front est uni et très serein, avec un visage sans ride ni tache, embelli par un teint (légèrement) rouge (*quam rubor* [*moderatus*] *venustat*). Son nez et sa bouche sont sans défaut. Sa barbe est abondante [et intacte] (*copiosam* [*et impuberem*]), de la couleur de ses cheveux, pas longue, mais divisée (*bifurculam*) au menton. Sa physionomie respire la simplicité et la maturité; ses yeux sont changeants et brillants. Il est terrible dans ses réprimandes, doux et aimable dans ses admonitions, enjoué sans cesser d'être grave. On ne l'a jamais vu rire, mais souvent pleurer. Sa stature est élancée et droite (*in statura corporis propagatus et rectus*); ses mains et ses bras sont beaux à regarder. Sa conversation est grave, rare et modeste. C'est le plus beau des enfants des hommes. »

Le texte apparaît comme mouvant d'un manuscrit à l'autre ([480]) ; les variantes majorantes se pressent autour des points principaux. Une finale vaut d'être citée parce qu'elle dépasse toutes les bornes de la vraisemblance avec une ingénuité admirable, tout en restant dans la ligne générale du texte. La voici :

Ipse enim est rex gloriae, in quem desiderant angeli prospicere, cuius pulchritudinem sol et luna miratur, salvator mundi, auctor vitae, ipsi honor et gloria in aeternum. Amen.

Il est à peine besoin de mettre le doigt sur les détails qui accusent l'évidente fausseté de la pièce. Il n'y avait pas de *gouverneur de Jérusalem* au temps de Jésus : aucun Lentulus ne joue un rôle quelconque dans l'histoire juive d'alors, et, sous le règne de Tibère, un fonctionnaire subalterne ne pouvait se permettre d'écrire directement *au sénat et au peuple romains*, adresse qui, aussi bien, n'avait plus de sens. Et quel serait, du reste, le but de la lettre ? On n'en voit qu'un qui serait de porter sur Jésus un témoignage apologétique ; mais les termes en seraient proprement ahurissants s'il venait d'un fonctionnaire romain. Un des Douze ne l'aurait pas donné aussi conforme à la future orthodoxie, car il n'aurait pas appelé son Maître *Jésus-Christ*, ni ne l'aurait qualifié de *Fils de Dieu*, plus qu'il ne l'aurait confondu avec *le plus beau des enfants des hommes*, comme fait ce Romain habile à citer les *Psaumes* ([481]). D'ailleurs il est probable que l'introduction

du nom de Lentulus dans la forgerie ne remonte pas très haut. Dans les plus anciens manuscrits (série *a* de Von Dobschütz), elle commence par les mots : *legitur in annalibus libris Romanorum*, et se donne par conséquent comme un récit historique anonyme. La mise en forme de lettre ne doit pas être antérieure au xve siècle et représente probablement un *perfectionnement* introduit par quelque humaniste. La description elle-même ne paraît pas connue en Occident avant le xive siècle ([482]).

La cause serait entendue s'il n'était possible de distinguer le portrait de son cadre et de se demander si les éléments qui le composent ne viendraient pas d'une source antique et — qui sait ? — d'une bonne source. C'est en partant de cette possibilité que M. Eisler en est venu à soutenir que, substantiellement, la lettre de Lentulus nous donnait le *signalement* de Jésus, inscrit sur le mandat d'amener lancé contre lui par Pilate. Ce serait vraiment trop beau et on s'expliquerait mal que pas un seul des écrivains chrétiens de l'Antiquité que nous avons conservés ne fasse mine de connaître une pièce si intéressante et qui aurait si bien mis d'accord tous ceux qui ergotaient sur le *facies* du Seigneur Jésus. A la vérité, deux écrivains orientaux, Nicéphore Calliste ([483]) (qui écrit dans la première moitié du xive siècle, mais reproduit une chronique du xe) et Jean Damascène ([484]) (courant du viiie siècle) donnent chacun un portrait du Christ, qu'ils prétendent emprunté aux *vieux auteurs* (οἱ ἀρχαῖοι — οἱ ἀρχαῖοι ἱστορικοί) et qu'on a cherché à mettre en relation avec celui de la *lettre à Lentulus*. Jean Damascène ne compte pas, car il décrit tout simplement une figure banale, telle que l'iconographie de son temps lui en offrait nombre de répliques. Son Christ a , du reste, *la barbe noire*, (γενειάδα μέλανα ἔχοντα), ce qui suffit à faire rejeter toute parenté entre lui et le *type* du pseudo-Lentulus. De ce type, le portrait tracé par Calliste se rapproche, au contraire, par quelques traits assez frappants : la barbe et les cheveux sont fauves (σιτόχρους = couleur de blé mûr) ; la tête n'a jamais été rasée par une main humaine ; la face est légèrement rouge (ὀλίγον ἐπιφοινισσομένην). Un détail particulier et sur lequel notre auteur insiste : la ressemblance avec sa mère. Rien de tout cela ne

suffit à authentiquer l'ancienneté du fond du pseudo-Lentulus. La vraisemblance est que le chroniqueur de Nicéphore Calliste, comme l'auteur du *portrait* d'où la *lettre de Lentulus* est sortie, se sont inspirés d'une représentation iconographique répandue en Orient au début du Moyen Age, d'une des *archeiropoiètes* ou d'un des tableaux attribués à Luc. On a soupçonné ([485]), non sans apparence de raison, qu'un type païen fort connu au déclin du monde antique, celui de Sérapis, auquel les artistes prêtaient une beauté grave et sereine, un air de majesté très noble, un regard direct et pénétrant, une chevelure partagée et une barbe bifide, avait servi de modèle aux chrétiens quand ils avaient voulu fixer la figure du *plus beau des enfants des hommes*. Le débat contradictoire dont j'ai parlé et la déclaration péremptoire de saint Augustin : *nos penitus ignoramus* suffisent, tout autant que le silence des Pères sur le contenu de la *lettre de Lentulus*, à rejeter cette pièce encombrante parmi les forgeries auxquelles les naïfs ont demandé la consolation de leur ignorance et, du reste, fabriquées tout exprès pour leur être agréables.

Je passe sur tout ce qu'on a écrit touchant la séduction qui, paraît-il, se dégageait de la personne de Jésus. Je dirai tout net que c'est là de la littérature et pas de la meilleure. Ne confondons pas le charme — assez complexe — de l'Évangile avec l'impression personnelle produite par le Nazaréen. L'attrait de son esprit, que nous pouvons peut-être espérer ressentir encore en lisant, je suppose, les paraboles, est un fait ; la sympathie qui pouvait rayonner de sa physionomie en est un autre, sur lequel nous ne possédons aucune donnée. Une âme « merveilleusement belle » ([486]) peut ne pas resplendir du tout sur le visage de celui qui la possède, et nous ne connaissons pas assez intimement l'*âme* de Jésus pour lui demander le secret de son apparence physique.

II. LE TEMPÉRAMENT

On s'est demandé si, de nos textes évangéliques, il n'était pas possible de tirer quelques lumières sur *le tempérament* de Jésus, et il est arrivé qu'on se répondît par l'affirmative. Des ouvrages bien conduits ([487]) et d'autres, de méthode incertaine

ou fantaisiste ([488]), ont examiné le problème sous tous ses aspects. « *Doctes amusements* », écrivait une fois Loisy à propos de l'un d'eux, et ainsi rendait-il parfaitement l'impression de l'exégète en face d'inductions et de déductions peut-être ingénieuses, mais aussi débiles les unes que les autres. Du reste, il convient d'ajouter que nos psychiatres, professionnels ou amateurs, n'ont pas du tout dessein de s'amuser, ni même de nous amuser, et qu'ils ne sont pas toujours doctes ; il leur manque, pour dire des choses raisonnables, de posséder l'*observation* clinique dont les textes leur refusent tous les éléments et aussi de se rendre compte que, pour la plupart, ils sont hors d'état de comprendre exactement ce qu'ils lisent dans les Évangiles. On les étonne quand on leur dit cela, et c'est pourtant la trop évidente vérité. Il suffit de rassembler en un bref tableau leurs principaux arguments pour s'en convaincre.

Le point de départ de leurs recherches peut être trouvé dans une remarque de Strauss (dans la première *Vie de Jésus*) : un homme, qui a vécu au plein d'une représentation daniélique du monde, qui s'est donné pour le Fils de l'Homme, qui s'est cru le Messie, qui a prédit son prochain retour sur les nuées du ciel, dans une *gloire* divine, ne peut avoir été qu'un malade : Jésus a donc donné les signes d'un fanatisme pathologique bien caractérisé. Strauss cependant hésitait à conclure, parce qu'il notait, à côté de cette extravagance, nombre de traits qui lui représentaient Jésus comme un homme réfléchi (*ein besonnener Mann*) et aussi parce qu'il reconnaissait en lui la forte influence du messianisme juif ([489]). Lorsqu'il reprit la question dans la seconde *Vie*, en 1864, il parut beaucoup plus frappé de la prédominance de l'extravagant (*das Abenteuerliche*) chez son héros et, dans le même temps, il écrivait à M. Lang qu'il considérait le Galiléen « *comme tout près de la démence* » (*als dem Wahnsinn ganz nahe*) ([490]). Les recherches d'exégèse conduites par la théologie libérale, depuis l'époque de Strauss, ont spécialement insisté sur le caractère eschatologique de la prédication de Jésus ; elles ont, du même coup, donné du corps aux présomptions du vieux critique : mégalomanie extravagante, fanatisme d'illuminé, signes et témoignages d'une maladie

mentale! Voici donc d'ensemble le bilan dressé par nos cliniciens : 1° *Mégalomanie* : se croire le Fils de Dieu, le Juge futur de l'Univers, annoncer un retour triomphal sur les nuées du ciel, tout cela est incompatible avec la santé de l'esprit. 2° *Hallucinations* : au moment du Baptême, dans le désert, sur la montagne de la Transfiguration, à Gethsémani, etc. : mauvais signes! — 3° *Dromomanie* : un homme normal pourrait-il circuler, trois années durant, dans un petit pays, toujours pressé de changer de place, toujours instable? — 4° *Traits évidents d'insanité :* par exemple la malédiction du figuier, voué à la destruction parce qu'il ne porte point de fruits dans la saison qui n'en produit pas. — 5° *Préoccupation maladive du moi,* marquée par le fait que tous les discours et enseignements de Jésus culminent sur le mot *je.* — 6° *Indices physiologiques divers,* sur un état anormal *a*) du système vaso-moteur : la sueur de sang (*Lc.*, 22, 44), qui est une *hématidrose* faciale ; *b*) de l'appareil digestif : accès de *sitiophobie* qui le pousse à jeûner pendant quarante jours ; *c*) de l'appareil respiratoire : faiblesse qui le rend incapable de porter sa croix ; épanchement pleurétique tuberculeux révélé par le coup de lance sur la croix ; *d*) de l'appareil génital : mot sur ceux qui se font eunuques volontaires en vue du Royaume des cieux (*Mt.*, 19, 12) ; glorification de la stérilité en *Lc.*, 23, 29 : « *Heureux les stériles et les ventres qui n'ont pas engendré et les mamelles qui n'ont pas allaité* » ; attitude de timidité vis-à-vis des femmes, qui n'était point celle d'un mâle (Binet-Sanglé), etc. ; *e*) idée de mutilation ; *œdipisme* : « *Si ton œil droit te scandalise, arrache-le... Si ta main droite te scandalise, coupe-la...* » (*Mt.*, 5, 29-30) — 7° *Affirmation positive des parents* (*Il est hors de sens*, ap. *Mc.*, 3, 21) *et des adversaires* (*Il a Beelzeboub*, ap. *Mc.*, 3, 22), qui ne laisse aucun doute sur la folie. Quelle espèce de folie au juste? Il est permis d'hésiter : les uns penchent pour la *paranoïa*, qui est fort élastique, d'autres pour l'*épilepsie*, qui ne l'est guère moins ([491]).

Quand on parcourt les écrits dont j'ai extrait ces conclusions péremptoires, on s'aperçoit d'abord que leurs auteurs, mis à part Rasmussen, plus circonspect et mieux informé que les autres, n'ont pas la moindre idée de la distinction ni de

la critique des sources. Ils citent pêle-mêle, et sur la même ligne, les quatre Évangiles (au point que les trois quarts des matériaux utilisés par Loosten, Hirsch et Binet-Sanglé viennent de *Jn.*), sans paraître soupçonner qu'il y a des précautions à prendre et des distinctions à observer. Ils ne reculent même pas devant les Apocryphes et Binet-Sanglé, par exemple, va paisiblement chercher des renseignements, évidemment très sûrs, dans le *Protévangile de Jacques* ou dans l'*Histoire de Joseph le charpentier*! Le *Talmud*, Celse, n'importe qui et n'importe quoi, sont interrogés et crus sans l'ombre d'une inquiétude critique. Cette imprudence, vraiment extravagante, se fortifie d'une ignorance totale des méthodes et des principes les plus élémentaires de l'exégèse. Nos psychiatres prennent pour argent comptant tout ce qu'ils découvrent dans les Évangiles ; il n'est affirmation si baroque ou si insoutenable qui ne trouve crédit près d'eux. Par exemple, un récit aussi suspect que celui où *Lc.* nous montre Jésus dans le Temple, au milieu des docteurs, à l'âge de douze ans, devient un *pivot* de diagnostic, spécialement chez Hirsch. Le séjour au désert et la Tentation, qui tombent tout hors de l'histoire, constituent pour Binet-Sanglé la *phase hallucinatoire* de l'évolution paranoïaque chez Jésus. Les épisodes les plus contestables, voire les plus inacceptables au jugement d'un béjaune de la critique, sont pris au sérieux et interprétés en médecine mentale. Est-ce que Binet-Sanglé n'en vient pas à dire ([492]) que si les auteurs des Évangiles ne sont pas des historiens rigoureusement véridiques, *il faut que ce soient des médecins* pour avoir rassemblé tant de traits symptomatiques, *des neurologistes, des aliénistes*! Repris l'un après l'autre par un exégète compétent, remis à leur place et selon leur sens authentique, les traits *symptomatiques* jugés les plus décisifs par nos psychiatres s'émoussent, se brisent, s'éliminent et ne laissent après eux que le néant, je veux dire la totale impossibilité de fonder un diagnostic quelconque.

Cependant, écartée comme indémontrable la maladie mentale qui, aujourd'hui, réclamerait l'asile, il reste l'impression qu'un homme du peuple qui se croit qualifié pour annoncer que le Royaume de Dieu approche, qui agit sur ses compatriotes par les moyens thaumaturgiques sur lesquels,

cette fois, la neurologie a son mot à dire, qui finit peut-être par se croire réservé à un rôle exceptionnel, et éventuellement le premier rôle, dans la liquidation apocalyptique du siècle, qu'un tel homme, dis-je, enflé d'une si prodigieuse et si naïve outrecuidance, n'est pas un être normal. Mais est-ce que, par définition, un prophète ne sort pas de l'ordinaire de l'humanité ? La fonction suppose nécessairement un système nerveux d'une économie exceptionnelle et, si l'on veut, des moteurs qui ne se trouvent pas dans le jeu psychologique de tout le monde. On s'est demandé si le principal, chez Jésus, n'était pas l'*extase* habituelle ou la *vision*. Arrêtons-nous un instant sur ce problème capital ([493]).

Notons d'abord que les phénomènes d'extase ne sont nullement étrangers aux Juifs de ce temps. Ce que Paul nous raconte de ses visions et révélations (*2 Cor.*, 12, 1 et s.) trouve sa correspondance dans ce que nous savons d'autres rabbins. Le développement de l'apocalyptique suppose nécessairement des visionnaires et des extatiques ([494]). On attribue même quelquefois à l'archange Michel, prince des anges, la mission spéciale de transporter les vivants, en extase, devant le trône de Dieu ([495]). Il est donc naturel que la question se pose à propos de Jésus, et on comprend que si elle pouvait être résolue affirmativement, l'origine et le mécanisme de l'activité religieuse du Nazaréen s'éclaireraient d'une bonne lumière. Un savant allemand, Oscar Holtzmann, avantageusement connu par des travaux considérables sur Jésus et son temps, a consacré au problème un livre plein d'intérêt ([496]), et en examiner sommairement les thèses équivaut à prendre position dans le débat.

Selon Holtzmann, Jésus, dont l'activité est souvent paisible et raisonnable, présente par ailleurs des signes certains d'action extatique : les deux éléments se combinent en lui (p. 78 et s.; 114 et s.). L'argument principal qui fonde la conviction de notre critique, c'est que Jésus s'est donné comme « *le prince du monde futur* » : un état de conscience qui contient une telle représentation ne peut être qu'extatique. La vision du Baptême d'où il tire la certitude de sa messianité; sa conception *eschatologico-extatique* du Royaume (p. 30); le discours apocalyptique rapporté par *Mc.*, 13 (p. 57-59); les suggestions *extatiques* qui se multiplient vers la fin de sa carrière, telles que la désignation du traître; l'assimilation du pain rompu à son propre corps et le sacrifice de l'Alliance nouvelle réa-

lisé par la coupe figurant son sang (p. 63); les miracles qui expriment une nature *extatique* (p. 90); les malédictions également *extatiques*, comme celles de la tempête ou du figuier stérile (p. 99), autant de traits accessoires aussi probants que l'est déjà d'ensemble la conscience messianique du Nazaréen. En somme, dans de très fréquentes occasions, celles où il aurait vraiment puisé ses inspirations essentielles, il se serait haussé à ce « *suprême degré d'excitation spirituelle* » (*im höchsten Grad geistiger Erregung*) qui, pour Holtzmann, caractérise l'état d'extase (p. 3). Un volcan dont l'activité peut connaître des pauses, certainement courtes, mais qui, le plus souvent, crache lave et flamme à grands fracas, telle serait l'image qui figurerait le plus exactement Jésus.

Si elle répondait à la réalité du personnage, on comprendrait mal que la police hérodienne ait laissé circuler, ne fût-ce que quelques semaines, un aussi dangereux agité. Il est vrai que nous ne savons pas à quoi nous en tenir au juste sur les conditions de la vie publique de Jésus. Il reste pourtant que le récit de *Mc.*, lu sans parti pris, ne représente pas un personnage aussi tumultueux, ni seulement un homme qui se place d'ordinaire en dehors de la normale, ou va, du moins accidentellement, chercher ses raisons d'agir et leur sens dans une échappée hors de l'entendement commun. Il reste encore qu'Holtzmann emploie le mot *extatique* pour désigner des états ou caractériser des faits qui ne relèvent pas de ce qu'on nomme communément l'*extase* ([497]). Il semble, en effet, qu'il soit correct d'entendre par *extase* seulement un *état anormal et passager* de surexcitation, où, pour le sujet qui le subit, le pouvoir naturel de sentir et de penser dans le normal se trouve comme suspendu ; en même temps toutes les impressions extérieures cessent d'exister, absorbées qu'elles sont par l'activité spirituelle exaltée. « *Le sujet se sent à la fois délivré de soi-même et possédé du divin* » (Delacroix). S'il en va ainsi, la conception du Royaume chez Jésus n'est pas extatique, car elle emprunte ses composantes et jusqu'à son origine aux convictions et à l'attente implantées dans l'ambiance palestinienne et ne sort point tout armée du cerveau troublé du prophète galiléen : elle s'est installée dans son esprit à l'état d'idée fixe, mais elle ne saurait s'assimiler à une extase à répétition et ne procède pas même d'une extase originelle. Et on n'aperçoit aucune liaison de nature ni de fait entre l'extase et l'eschatologie. L'une va très bien sans l'autre et je

rappelle, à titre d'exemple, que Philon d'Alexandrie, si préoccupé d'extase, s'intéresse très peu à l'eschatologie. La remarque peut s'étendre : il est, en effet, arbitraire de considérer comme *extatiques* la désignation de Judas comme le traître, les gestes et symboles eucharistiques, les malédictions, les miracles, etc. Le mot ne paraît s'appliquer tout à fait bien qu'à la scène du Baptême. Il peut encore être prononcé, à la rigueur, à propos de la Tentation au désert et, si l'on veut, à propos de la Transfiguration, bien que, *sur la montagne élevée* (*Mc.*, 9, 2), ce soient plutôt les disciples que le Maître qui tombent en extase. Peut-être serait-il permis de songer à *Lc.*, 10, 18 et s., où Jésus conte qu'il a vu Satan « *tombant du ciel comme un éclair* » ; mais le propos s'intercale dans un passage (discours aux Soixante-dix disciples) qui ne répond à aucune réalité historique. Si nous supposons qu'il a pourtant été dit, représente-t-il autre chose qu'une image ([498]) ?

Voilà bien l'objection décisive que rencontre la thèse de Holtzmann : la plupart des épisodes qu'il regarde comme probants et sur lesquels il croit pouvoir s'appuyer avec confiance laissent au critique indépendant de grandes inquiétudes sur leur consistance historique, à moins qu'ils ne lui paraissent tout à fait inacceptables, et, au nombre de ceux-là, je range sans hésiter la vision du Baptême, la Tentation, la Transfiguration et, j'ajoute, la scène de Gethsémani.

C'est pourquoi l'argumentation de Holtzmann ne conduit réellement à rien. Si même, par une supposition toute gratuite, on lui accordait que Jésus a pu connaître ses heures de ravissement (*Verzückung*), comme les anciens Prophètes avant lui et Paul après, on n'en pourrait encore conclure à son *extatisme*, à un état mental connu, classé comme anormal. Les textes ne donnent pas le moins du monde l'impression que ce soit dans les heures troubles où sa pleine raison l'a abandonné momentanément, que s'établit son commerce intime avec Dieu : l'*expérience* qu'il a du Père ne ressemble pas à celle qu'une sainte Thérèse a faite de Jésus ; elle n'a rien d'un élan mystique : elle s'affirme avec une tranquillité paisible. De toute évidence, Jésus vit avec Dieu dans une union continue et sans sursauts, et non par le souvenir de rencontres rares et en quelque manière suprasensibles. La

vie de l'apôtre Paul *en Christ*, c'est-à-dire l'union à son Seigneur d'un homme que les visions et révélations guident sur tous ses chemins, n'a guère de rapport avec cette communion sans crises. Renan a exprimé cette vérité, généralement reconnue ([499]), en termes excellents :

« Jésus n'a pas de visions; Dieu ne lui parle pas comme à quelqu'un hors de lui : Dieu est en lui; il se sent avec Dieu et il tire de son cœur ce qu'il dit de son Père. Il vit au sein de Dieu par une communication de tous les instants; il ne le voit pas, mais il l'entend ([500]). »

Telle est bien l'impression qui ressort des Évangiles, et elle a de grandes chances d'être exacte, car je pense que la tradition n'aurait pas diminué les *dons* du Seigneur. Cependant je ne prendrais pas volontiers à mon compte l'assurance d'un Von Soden : « *En Jésus point d'extase; les fantasmagories apocalyptiques n'avaient pas prise sur son âme* », parce que je ne confonds pas une impression avec une connaissance, ni les intentions des interprètes de la tradition avec un fidèle reflet de la réalité.

Concluons donc : 1° Nous devons renoncer à considérer Jésus comme « *un malade caractérisé* ». S'il l'a été, nous n'en savons rien et n'en pouvons rien savoir. — 2° L'intensité de sa vie religieuse et même l'opinion excessive qu'il s'est faite peut-être de son importance devant Dieu et des dons qu'il avait reçus du ciel, pour intéressantes qu'elles soient aux yeux du psychologue, ne suffisent pas à dénoncer une tare psycho-physiologique profonde, étant donné le temps et le pays où Jésus a vécu. — 3° L'ensemble de la tradition évangélique laisse deviner un riche tempérament religieux, bien dans la normale de son milieu, et un ensemble de dons psychiques que nous n'avons pas les moyens d'analyser, mais dont les *miracles* rendent l'existence certaine. Toutes ces constatations, il en faut bien convenir, ne nous apprennent pas grand-chose et ne nous aident guère à pénétrer dans la pensée du Nazaréen.

Qu'il ait été *enthousiaste*, c'est certain, sans quoi il se serait tenu tranquille chez lui. *Accessible aux illusions* décevantes, c'est également assuré, car, autrement, il n'aurait pas cru le

Royaume si proche et ne se serait pas imaginé qu'il allait en inaugurer l'avènement. Qu'y avait-il derrière ces apparences ? Nous l'ignorons complètement.

III. LA FACE PSYCHOLOGIQUE.

La plus superficielle enquête sur ce qu'on pourrait nommer *la face psychologique* de Jésus, son caractère, son esprit, son sentiment religieux, nous met en présence de difficultés insurmontables. Ce n'est pas qu'on n'ait fait effort pour les tourner et qu'on n'ait cru quelquefois y avoir réussi ; mais, à considérer les méthodes mises en œuvre, je perds toute confiance dans les résultats de leur application. On a observé, par exemple ([501]), que les *logia* et les *paraboles* que l'on se hasarde à « recombiner » en système didactique et cohérent, dans l'espoir de « restaurer » d'ensemble l'enseignement de Jésus, seraient bien plus logiquement à utiliser pour « restaurer sa personnalité », au moins sa personnalité religieuse. C'est elle, en effet, qui se reflète dans tous ces mots et anecdotes : si ceux qui les ont entendus les ont retenus, c'est qu'ils les ont jugés caractéristiques. L'opération pourrait se tenter assurément et promettrait beaucoup, 1° si nous avions les moyens de cribler toute cette matière évangélique avec assez de sûreté pour ne pas nous laisser égarer par des additions ou des gloses, qui viennent des milieux d'où les Évangiles sont sortis et pas de Jésus, donc qui intéressent le Christ et non le Nazaréen ; 2° si nous étions sûrs d'interpréter exactement ces *logia* et *paraboles* qui nous arrivent isolés du cadre, je veux dire des circonstances où ils ont été dits et qui précisaient leur sens véritable ; 3° si nous pouvions nous persuader que ces débris disloqués d'un tout qui nous échappe, représentent vraiment l'essentiel de la personnalité en cause et qu'il nous est possible de rétablir le lien qui les unissait en elle. Comme aucune des trois conditions n'est réalisée, la méthode préconisée se révèle inopérante.

J'en dirai autant de celle qui cherche à saisir Jésus à travers les sentiments que lui a voués la communauté chrétienne primitive.

Il est parfaitement exact que la personnalité du Maître a

produit sur ses disciples une impression très forte, sans quoi le relèvement de leur foi, après le coup de désespoir qui les a dispersés au moment de l'arrestation de Jésus, ne se comprendrait guère. Mais est-ce à dire que leur vie religieuse, quand ils la réorganisent en commun, reflète sa vie intérieure à lui ? Si l'on entend que ce sont les suggestions essentielles issues de lui qui restent les moteurs de leur foi à eux, d'accord ; mais cette conception ne nous mène pas très loin dans la connaissance de la personnalité du prophète. N'est-il pas exact, d'ailleurs, qu'au centre de la foi de ces disciples, comme son soutien divin et sa garantie certaine, trône *Jésus glorifié* ? Autrement dit, est-ce que l'œuvre propre de cette foi-là n'a pas été la fondation des assises de la *christologie*, qui n'a pu se constituer que par l'élimination progressive du *nabi* galiléen connu et aimé des disciples, au bénéfice du Christ de Dieu ? Élimination non sans doute de leur cœur, qui nous demeure impénétrable, mais de leur foi, que nous connaissons bien imparfaitement, par le plus mêlé et le plus chancelant des livres néotestamentaires. Ce n'est pas, en effet, sur les informations des *Actes* qu'il faudrait se risquer aux inductions psychologiques.

Il n'est pourtant guère de sujet où les illusions sentimentales et les phrases intempérantes aient plus souvent et plus déplorablement sévi que celui qui nous occupe, même dans des livres à prétentions scientifiques. N'a-t-on pas sérieusement soutenu que l'*intuition* pouvait en l'espèce suppléer aux textes, c'est-à-dire remplacer par le plus personnel, le plus incontrôlable, le plus aveugle des sentiments les données positives et objectives de l'information historique ? Ce n'est point ici le lieu d'insister sur ces égarements de la piété, et je n'en aurais rien dit s'ils ne faisaient encore tant de dupes ([502]).

Les « restaurations » en psychologie ne sont guère moins redoutables qu'en archéologie, où mieux valent de beaux débris qu'une bâtisse neuve qui dépasse rarement le *simili* et qui achève la destruction de ce qui méritait encore l'admiration. Je ne suivrai donc pas les architectes ingénieux qui ont reconstruit le caractère et l'esprit de Jésus ([503]). Je me contenterai de noter quelques impressions qui semblent res-

sortir des textes, en commençant par les plus visibles, celles d'ordre intellectuel. Il est essentiel de ne pas oublier qu'il s'agit, à en croire les Synoptiques, d'un homme du peuple, né et élevé chez de petites gens, dans une bourgade de Galilée ; qu'il s'est entouré de compagnons pris dans le même monde ; qu'il n'a d'ordinaire parlé qu'à des paysans et à des hommes de petit état et que tout son acquis « culturel » tient dans son instruction religieuse. La notion confessionnelle de l'Homme-Dieu et même celle du Maître inégalable, encore si souvent acceptée comme un dogme, ont singulièrement nui à l'appréciation exacte de ce point de départ. Il s'agit donc d'un ignorant, non pas tant parce qu'il n'a pas fait de véritables études, qui, du reste, entreprises dans son pays palestinien, ne lui auraient pas appris grand-chose d'utile, que parce qu'il ne dispose que d'un horizon restreint. On ne voit pas qu'il connaisse rien en dehors du judaïsme, et il n'a de familiarité qu'avec son milieu social galiléen. Renan remarque spirituellement que « *la cour des rois lui apparaît comme un lieu où les gens ont de beaux habits* » ([504]). En l'espèce, cet état d'esprit ne présente guère d'autre inconvénient que de lui cacher les difficultés de son entreprise, ce qui revient à dire qu'il en est pratiquement la condition première et capitale. On a remarqué qu'il était foncièrement optimiste ; s'il ne l'avait pas été, il n'aurait rien tenté du tout. L'homme du peuple qui commence quoi que ce soit de considérable, toujours avec de petites ressources, est obligé de croire « que cela ira » ; autrement il se tiendrait coi. D'ailleurs, il faut sans doute tenir compte d'abord des facilités que la vie matérielle trouvait dans la féconde Galilée et qui pouvaient prédisposer l'homme à la confiance, et aussi de la « poésie du midi », qui pare aisément de couleurs séduisantes les situations les moins avantageuses ([505]).

De ce même état d'esprit découle également, il est vrai, une totale inaptitude à la critique abstraite. Elle se manifeste, entre autres occasions, par l'habitude de se contenter de l'à-peu-près dans l'application d'un texte au cas qu'il est censé justifier. Ainsi, lorsqu'en *Mc.*, 2, 23, Jésus entreprend d'innocenter ses disciples, qui arrachent quelques épis en traversant un champ de blé au jour du sabbat, et que les

pharisiens accusent de profaner le jour saint, il invoque l'exemple de David qui, une fois qu'il avait grand-faim, et poussé par la nécessité, mangea, sur l'invitation du Grand Prêtre lui-même, les *pains de proposition* déposés dans la demeure de Iahvé. Il n'y a guère de rapport entre la disette d'une troupe de guerriers et la distraction de quelques promeneurs. Ce défaut n'a, dans un tel milieu, aucun inconvénient, au contraire, car la critique mène au doute, engendre l'hésitation et paralyse l'action.

En revanche, au voisinage intime d'une nature aimable et indulgente dont rien d'intellectuel ne le sépare, le Jésus évangélique doit peut-être la spontanéité, la fraîcheur de ses images, le pittoresque de ses comparaisons. Enfin, dans l'état social qui est celui du monde palestinien où il va conduire son action, l'ignorant n'est pas fatalement condamné, comme dans le nôtre, à rester au rang inférieur. Ce qui compte dans la Syrie de ce temps-là, comme, aujourd'hui encore, dans les sociétés musulmanes peu évoluées, c'est la hardiesse de l'initiative individuelle et la puissance du rayonnement personnel. Les simples et les Orientaux du peuple s'accommodent mal des raisonnements abstraits : Jésus n'en use pas ; il les remplace par des images qui expriment ses idées, limitées en nombre et peu compliquées. Celles auxquelles il tient le plus se formulent en aphorismes tranchants et apparemment excessifs dans plus d'un cas, *Mt.*, 5, 39 : « *Si quelqu'un te frappe sur la joue droite, présente-lui l'autre* » ; *Mt.*, 5, 29 : « *Si ton œil droit te scandalise, arrache-le.* » L'homme du peuple est volontiers sentencieux. L'Ancien Testament était lui-même fortement marqué de ce caractère de la littérature populaire et les rabbins, à son exemple, avaient accoutumé de parler en style *oraculaire* ([506]). Jésus n'avait pas besoin de les avoir approchés de très près pour le savoir.

La simplicité foncière de l'homme du peuple et même son inculture ne lui enlèvent point son intelligence naturelle, qui se manifeste par la finesse de l'observation, l'ironie de l'interrogation, voire une certaine roublardise dans la façon d'esquiver le piège d'une question embarrassante et de la retourner contre l'adversaire ([507]). Tout cela se trouve chez le Jésus des Évangiles et apparente en quelque manière ses

procédés de discussion et d'enseignement à ceux de Socrate ([508]). Ce qu'on appelle la *fraîcheur de l'Évangile*, et qui n'est vraiment sensible que dans la Synopse, ne peut guère être autre chose que la fraîcheur de l'esprit de Jésus, manifesté dans des occasions que rien ne complique et que le cadre tout artificiel qui les entoure d'ordinaire n'écrase pas.

Peut-être pouvons-nous encore noter, du moins par la négative, plusieurs traits de caractère du Jésus synoptique qui ont leur importance. Prophète, le Nazaréen n'appartient pas au genre tonnant, sombre, rigoriste que son « emploi » pourrait comporter et auquel Jean-Baptiste semble bien s'être conformé. Rien ne prouve qu'il ait vaticiné en style d'apocalypse, nonobstant le chapitre treize de *Mc.*, qui est bien une petite apocalypse, mais n'a aucune chance de lui appartenir. Quand même il aurait, durant les incertitudes et les inquiétudes de ses derniers jours, cédé à la tentation de se répandre en prévisions sombres, ce ne serait là qu'un accident tout à fait en dehors de sa normale.

Les Évangiles lui prêtent plusieurs mouvements de colère. Par exemple en *Mt.*, 11, 21-23, il maudit l'incrédulité de Chorazin, Bethsaïda et Capernahum ; en *Mt.*, 12, 39 et s., il réplique avec une extrême rudesse aux pharisiens qui lui ont demandé un *signe*, c'est-à-dire un miracle probant ; en *Mt.*, 23, 13 et s., il est censé invectiver ceux qu'il prend spécialement à partie : « *Malheur à vous, scribes et pharisiens hypocrites* ! » De telles explosions, toute réserve faite, bien entendu, sur l'authenticité des paroles dont le rédacteur les accompagne, ne sont point invraisemblables ; elles répondent à la *sainte indignation* que connaissent en certaines occasions tous les hommes de Dieu et que même le séraphique saint François a ressentie. Elles révèlent une spontanéité d'impression très vive plus qu'un trait de caractère, à proprement parler. Tout au contraire, la tradition synoptique a gardé la marque profonde d'une bienveillance, d'une indulgence habituelle de Jésus ; et ces vertus, sans éclat, mais touchantes, si elles ont fini par céder le pas à des qualités plus majestueuses dans la légende christologique, étaient encore au premier plan dans la représentation du Seigneur selon l'apôtre Paul : « *Je vous supplie par la*

douceur et la bonté du Christ » (διὰ τῆς πραΰτητος καὶ ἐπιεικείας τοῦ Χριστοῦ), dit-il aux Corinthiens (*2 Cor.*, 10, 1).

Il est visible que Jésus ne s'intéresse pas à l'ascétisme, qu'il ne voit aucun inconvénient au mariage (*Mc.*, 10, 7 et s., en affirme, au contraire, la solidité nécessaire), ni à l'usage — dans les limites fixées par la *Thora*, probablement — de toute nourriture qui s'offre à l'homme ([509]). Il n'est donc ni un contempteur de la vie, ni un ami des *exercices*, prétendus pieux et agréables à Dieu, qui cherchent à la contraindre ([510]). C'est peut-être sur ce point que s'affirme le mieux l'impression de mesure et de bon sens qui est celle que donne d'ensemble le caractère du Jésus synoptique. Et il est remarquable que le christianisme se soit si vite et si complètement écarté des voies de son Maître en ce qui regarde cette conception de la pratique de la vie. A vrai dire, l'attente instante de la fin proche de ce monde périssable pouvait rendre Jésus indifférent à des manifestations de piété qui reprendront leur prix avec l'ajournement de son espérance.

On a prétendu faire de lui une sorte de miracle de volonté ([511]). Ce n'est pourtant pas l'impression que laissent les récits marciens qui le montrent s'en allant de droite et de gauche, interrompant sa prédication et cherchant à se dissimuler ([512]). Il a donc le sens et l'appréhension du danger, jusqu'au moment où il tente la grande aventure, au terme de laquelle il trouve la mort. La tradition lui attribue une crise de défaillance dans le jardin de Gethsémani, la nuit de son arrestation (*Mc.*, 14, 34 : *Mon âme est triste jusqu'à la mort*) ([513]). Que la scène ait été arrangée après coup et même, pour le principal, tout à fait imaginée, je n'en doute pas un instant, car qui aurait pu voir et entendre, puis raconter, alors que la scène n'a que des témoins endormis (14, 37, 40-41) ? Mais, étant donné le rapide progrès de la christologie dans un tout autre sens, la légende qui l'a organisée n'en aurait pas eu l'idée, si les disciples n'avaient gardé le souvenir de l'état de trouble et d'inquiétude qu'elle cherche à exprimer avec force. *Lc.*, 22, 43 et s., qui fait couler la sueur de sang sur le visage de Jésus en agonie (καὶ γενό-

μενος ἐν ἀγωνίᾳ), dramatise encore cette impression. On comprend ces hésitations et cet émoi qui ne diminuent à nos yeux ni le courage, ni la foi de Jésus en sa mission ; mais, du moins, ne nous recommandent-ils pas de placer une volonté inflexible au premier rang de ses vertus.

Sur son *cœur*, on a beaucoup dit et il n'y a pas à s'en étonner ; mais il n'en faudrait pas conclure que les Évangiles s'y intéressent spécialement. C'est le contraire qui est vrai et ils n'ont pas prévu la dévotion au Sacré-Cœur. Conclure sur quelques vagues indices, ou interpréter jusqu'aux silences de nos textes, c'est une imprudence. Elle n'a pas été toujours évitée, et Renan, entre autres, l'a commise.

Il écrit par exemple ([514]) : « *Sa famille ne semble pas l'avoir aimé* », parce que *Mt.*, 13, 57, fait dire à Jésus qu' « *un prophète n'est méprisé que dans son pays et dans sa maison* » ; « *parmi ses parents et dans sa maison* », précise *Mc.*, 6, 4. Et *sa maison* signifie *sa famille*. Si ces textes prouvent quelque chose, s'ils correspondent à une parole réellement prononcée, ils ne veulent pas dire que Jésus n'est pas *aimé* des siens, mais seulement qu'il n'en est pas *compris*. L'épisode rapporté en *Mc.*, 3, — sa mère et ses frères cherchant à l'enlever du milieu de ses disciples, pour le ramener dans la tranquillité de sa famille — ne témoigne certainement pas d'un sentiment d'indifférence à son égard. Réciproquement, les mots très durs mis dans sa bouche par *Mc.*, 3, 33 : « *Qui est ma mère et qui sont mes frères ? Et regardant ceux qui étaient assis autour de lui, il dit : Voici ma mère et mes frères. Quiconque fait la volonté de Dieu, celui-là est mon frère, ma sœur, ma mère* » ; et par *Mt.*, 8, 22, en réponse au disciple qui lui demande la permission d'aller ensevelir son propre père : « *Suis-moi et laisse les morts ensevelir les morts* », ne sont ni un reniement ni une sorte d'excommunication de ses proches. Ils ne signifient rien de plus que cette vérité de principe : le soin des choses de Dieu passe avant le souci des affections terrestres et le sentiment le plus naturel ne doit pas suffire à en détourner celui qui en a compris la souveraine exigence. « *Jésus, comme tous les hommes exclusivement préoccupés d'une idée*, insiste Renan, *arrivait à tenir peu de compte des liens du sang. Le lien de*

l'idée est le seul que ces sortes de natures reconnaissent. » Ce phénomène psychologique n'est pas à nier ; mais, si Jésus a dû passer outre à l'opposition de sa famille, il se peut qu'il ait souffert d'être méconnu des siens et de se trouver réduit à s'éloigner d'eux, sans pourtant cesser de leur être attaché. De ce qu'il a obéi à sa vocation et suivi sa voie contre l'incompréhension de ses parents, il serait donc excessif de conclure qu'il n'avait pas le sentiment de la famille et le méprisait. Nous n'en savons rien du tout. Renan soutient encore ([515]) qu'il n'a pas aimé hors de « *ce qu'il considérait comme sa vocation céleste* », et que chez lui, « *ainsi qu'il arrive souvent dans les natures très élevées, la tendresse de cœur se transforme... en douceur infinie, en vague poésie, en charme universel* ». Mais, cela non plus je ne le sais pas, et les textes qu'invoque Renan ne justifient pas du tout son affirmation ([516]). Elle se pose au bord d'un des trous noirs de notre connaissance. Tout au plus sommes-nous en droit de penser que Jésus n'attachait pas une importance essentielle aux amours humaines, s'il est vrai qu'il ait représenté les *élus* vivant dans le Royaume comme des êtres *désexués* ; *Mt.*, 19-12 : « *Il y en a qui se sont fait eunuques eux-mêmes pour le Royaume des cieux* », et *Mc.*, 12, 25 : « *Car lorsqu'ils ressusciteront des morts, il n'y aura ni époux ni épouse, mais ils seront comme des anges dans les cieux.* »

Il va de soi que le sentiment qui domine toute la personnalité de Jésus, c'est le sentiment religieux ; il prime et dirige en lui tous les autres ; on peut dire qu'il emplit toute sa conscience et rayonne d'elle ([517]). Il se dégagera, je pense, suffisamment de l'étude que nous tenterons de sa religion, je ne ferai donc rien de plus ici que le mettre à sa place dans le relevé des traits psychologiques que j'essaie d'établir selon nos Synoptiques. L'esprit et le cœur de Jésus sont emplis par Dieu, non pas comme le sont ceux d'un théologien à travers une doctrine, mais en quelque sorte spontanément, nativement ([518]). C'est, du reste, ainsi que s'installe la piété chez les simples. Cette intensité du sentiment religieux, cette espèce d'identification de la vie religieuse et de la vie tout court n'entraîne pas chez lui la contradic-

tion au monde, la réprobation jetée sur l'existence normale, le renoncement du moine : au contraire, le sentiment religieux de Jésus semble revivifier la vie, l'éclairer, la rehausser dans sa dignité et sa valeur comme une œuvre de Dieu, qui annonce et prépare le Grand Œuvre ([519]). Il n'y a pas, en effet, à supposer un instant que Jésus, s'il donne, comme il est probable, sa propre vie religieuse en modèle à ceux qui l'écoutent, ait prétendu faire de même en ce qui regarde sa vie pratique. Telle qu'il la menait, elle lui apparaissait comme une nécessité commandée par sa mission et qui ne dépassait pas sa propre personne. Tout au plus s'étendait-elle à ses disciples immédiats, ceux qu'il avait voulus ou acceptés comme compagnons et collaborateurs.

Prenons garde pourtant de ne pas tomber dans une imprudence que bien peu d'entre ceux qui ont parlé de Jésus sont parvenus à éviter, parce qu'il est difficile aux hommes de se débarrasser de l'hypnose de leurs préjugés ancestraux. Elle se voit toute dans une phrase de Renan ([520]) : « *La plus haute conscience de Dieu qui ait existé au sein de l'humanité a été celle de Jésus.* » C'est possible. Mais qui donc a réussi à scruter assez avant et à comparer avec assez de sûreté toutes les grandes âmes religieuses pour en décider ?

Je ne me dissimule ni la pauvreté, ni le décousu, ni, pour tout dire, l'incertitude de ce petit tableau de la psychologie de Jésus dont j'ai demandé les éléments à l'opinion que nos Évangélistes se sont faite de lui. Ces éléments sont déjà, ne l'oublions pas, des interprétations, qui peuvent être tendancieuses, de souvenirs qui peuvent n'être pas exacts et d'on-dits qui peuvent ne répondre à rien de réel. Pourtant, comme en tout cela je ne vois rien de particulièrement glorieux pour le Christ, ni de surhumain, j'accepterais volontiers que l'*Urmarcus* et les *Logia* nous y aient conservé au moins un reflet de l'image de l'homme Jésus.

Chapitre VIII

La vie publique

I. LES SUGGESTIONS DU MILIEU

Sur les caractères généraux de la vie publique de Jésus, comme sur tout ce qui n'intéresse pas directement leur édification et leur foi, nos Évangélistes nous refusent les précisions dont nous aurions besoin et réduisent notre curiosité à quelques maigres indications décousues. Nous devons interdire à notre imagination d'y ajouter des compléments hasardeux et invérifiables.

Pourtant, et sans chercher le pittoresque facile, l'immobilité étonnante de l'Orient quant au costume, à la nourriture, aux mœurs des petites gens rend, sur ces divers points, une « restauration » des allures d'un *nabi* galiléen, aisée et vraisemblable. On a souvent remarqué la fréquence des évocations évangéliques qu'offre la rue dans les petites villes et les villages de Palestine. Il faut se hâter d'en profiter et de les fixer, car le branle est donné et les changements se feront vite. Je n'en ai plus douté depuis que j'ai vu des femmes de Nazareth venir puiser l'eau à la fontaine de la Vierge, en portant sur l'épaule non plus l'élégante cruche qui n'a pas encore tout à fait disparu, mais un bidon de fer-blanc, abandonné vide de son essence par un chauffeur encombré. Et j'ai retrouvé le même « progrès » jusqu'à Palmyre et Gérasch! Devant l'automobile qui passe partout, qui pénètre partout, les coutumes séculaires reculent, car la voiture rapide apporte avec elle des commodités

jusqu'alors insoupçonnées et établit, entre les hommes différents, ces contacts auxquels il n'est point de préjugés qui résistent longtemps. Quelques traits sommairement indiqués suffiront, je pense, à nous éviter les erreurs de perspective et à nous faire replacer la personne du Nazaréen dans le cadre qui fut vraiment le sien ([521]).

Homme de petite condition, Jésus vit d'ordinaire au milieu des gens du peuple qui n'ont pas accoutumé d'être là-bas très reluisants. Gardons-nous de céder aux illusions que nous donneraient aisément les interprétations somptueuses que la peinture moderne nous offre d'un certain nombre d'épisodes évangéliques. Nous aurions tort de nous figurer, par exemple, que Paul Véronèse nous a retracé une image exacte des noces de Cana. Les hôtes bénévoles qui reçoivent le Maître et les disciples ne sont sûrement pas des grands de la terre, et Simon le Lépreux, qui les héberge à Béthanie (*Mc.*, 14, 3) n'est pas à prendre pour un millionnaire.

Nous pouvons donc nous représenter Jésus vêtu comme le sont encore les hommes du peuple de son pays. La tête — cheveux longs, comme Juifs et Bédouins les portent là-bas, et barbe entière — est couverte du *couffieh*, pièce d'étoffe légère serrée à la hauteur du front et retombant sur les épaules ; c'est la défense contre le soleil. Le corps est vêtu d'une longue *tunique* à manches, faite pour l'ordinaire de toile de lin et que recouvre un *manteau* de laine garni de franges ou de houppettes conformément aux prescriptions du *Deutéronome*, 22, 12. Divers textes nous parlent au moins de ces deux derniers vêtements. « *Si quelqu'un t'ôte ton manteau* (τὸ ἱμάτιον), *ne l'empêche pas de prendre aussi la tunique* », dit Jésus en *Lc.*, 6, 29 (cf. *Mt.*, 5, 40, où les deux pièces sont également nommées). Et c'est la frange ou la houppe de son manteau (τὸ κράσπεδον τοῦ ἱματίου αὐτοῦ) qui est discrètement touchée par l'hémorrhoïsse en *Mt.*, 9, 20, dans l'espoir de la guérison. Une *ceinture* permet de relever la tunique pour dégager les jambes, en vue de la marche ou du travail (*Lc.*, 12, 35 : *que vos reins soient ceints*) et elle sert de poches (*Mc.*, 6, 8 : *ni sac, ni pain, ni monnaie dans leur ceinture*). Aux pieds, des *sandales* dont les chaus-

sures ordinaires des paysans syriens nous donnent, je pense, une idée exacte : une forte semelle attachée avec des courroies, celles-là mêmes que Jean le Baptiste ne se juge pas digne de dénouer, selon *Mc.*, 1, 7. Un autre texte (*Mc.*, 6, 9) nous montre Jésus envoyant en mission les Apôtres « *chaussés de leurs sandales* » (ὑποδεδεμένους σανδάλια). A cet accoutrement, les gens du pays ajoutent volontiers un *bâton*, et, en *Mc.*, 6, 8-9, Jésus est censé recommander aux Apôtres d'en prendre un ([522]). Peut-être n'en portait-il pas lui-même.

Quand on circule dans ce pays syro-palestinien, il arrive souvent qu'on couche dehors : on campe et, dans les mois chauds, ce n'est pas désagréable. Il ne semble pourtant pas que Jésus ait dû le faire souvent, non pas seulement parce que les Évangiles n'en disent rien, ce qui ne prouverait pas grand-chose, mais parce que, si l'on doit accepter qu'il est mort en mars ou avril, et que sa carrière a été très courte, elle doit s'être déroulée toute dans les mois où il ne fait pas bon passer la nuit à la belle étoile en Galilée. Durant le temps qu'il séjourne à Capernahum ou aux environs, il a *sa maison*, celle de Simon Barjona (*Mt.*, 8, 14). Quand *Mc.*, 2, 1, écrit : « *Et étant entré de nouveau à Capernahum, au bout de quelques jours on apprit qu'il était dans la maison* » (ἐν οἴκῳ), c'est probablement de cette même maison qu'il s'agit. Ailleurs, quelqu'un de ceux qui l'ont écouté volontiers lui offre l'hospitalité.

Cette hospitalité, qui est dans les usages orientaux, assure en partie, probablement en grande partie, sa vie matérielle et celle de ses compagnons, lesquelles ne représentent pas grande dépense. Quelques indications permettent de s'expliquer comment se complètent les moyens d'existence de la troupe évangélique. D'abord ceux qui la composent peuvent ne pas être entièrement dépourvus de ressources ; rien ne nous dit que ce ne soient que des misérables. Il est probable qu'ils mettent en commun leur avoir et l'un d'eux est chargé de la bourse de tous. Si *Jn.*, 13, 29, représente autre chose qu'une invention, ce qui n'est pas sûr, celui-là serait Judas. Il convient enfin de tenir compte des femmes que Jésus gagne et qui apportent à lui rendre service leur

dévouement et leur désintéressement. Un texte de *Lc.*, 8, 1-3 mérite, entre autres, de retenir l'attention :

« Et les Douze étaient avec lui et aussi quelques femmes qui avaient été guéries de mauvais esprits et d'infirmités : Marie, qu'on appelait Magdaléenne, de qui sept démons étaient sortis, et Jeanne, femme de Chuzas, intendant d'Hérode, et Suzanne et beaucoup d'autres qui les assistaient de leurs biens. »

Je ne vois pas de raison de rejeter en bloc cette affirmation, qui, pour le moins, si son détail peut prêter à contestation, garde toutes chances de refléter la réalité. Ces femmes fournissaient ce qui manquait et assuraient le service. Jésus et ses disciples itinérants auraient donc mis les premiers en pratique le principe que la communauté primitive consacra : celui qui prêche l'Évangile doit en pouvoir vivre.

Il n'est, du reste, pas probable que l'entretien de Jésus fût ruineux. Son costume était de ceux qui durent longtemps. Quant à sa nourriture, elle devait ressembler en tout à celle des paysans galiléens : à la base, le pain de froment ou d'orge et, tout à côté, le poisson, sur le bord du lac ; puis les laitages, les légumes, les fruits. Peu de viande et, comme boisson, l'eau ; à l'occasion le vin et la *sicera* (*Lc.*, 1, 15), sorte de bière faite, semble-t-il, avec des fruits et du grain. Peut-être le Nazaréen n'était-il pas très rigoureux sur les interdictions alimentaires de la *Thora* (*Mc.*, 7, 15).

Ses allures sont celles d'un *nabi*, d'un homme qui circule en répandant un message, type encore vivant dans le monde musulman. Ceux qui ne le prennent pas au sérieux ne l'écoutent pas, ou cherchent à l'embarrasser par des questions captieuses, au besoin à le compromettre. Ainsi des malintentionnés viennent lui poser la redoutable question : *Est-il permis de payer le tribut à César ou non ?* S'il dit *oui*, il se déconsidère aux yeux des Juifs purs ; s'il dit *non*, il se compromet irrémédiablement au regard des Romains (*Mc.*, 12, 13-17). Nous ne voyons pas qu'on l'insulte ou le malmène. L'épisode raconté par *Lc.*, 4, 29, et qui nous montre les gens de Nazareth ameutés contre lui, ne mérite aucune confiance : ce n'est qu'une amplification de *Mc.*, 6, 1 et s., et elle répond à l'intention de faire entendre

symboliquement que les compatriotes de Jésus ne l'ont pas voulu écouter et qu'il s'est détourné de leur impiété : « *Mais lui, passant au milieu d'eux, s'en alla.* » Ce n'est plus aux Juifs qu'est offert le salut au temps de *Lc.*, mais à de plus dignes. Je pense donc que ce qui arrive ordinairement de pire à Jésus, c'est qu'on ne l'écoute pas. Il se peut que parfois il fasse peur, et cela se comprend. Dans son milieu, ceux qui ne voient pas en lui un homme de Dieu sont sans doute plus portés à le prendre pour un sorcier redoutable que pour un illuminé inoffensif et négligeable. Ce sentiment se fait jour en conclusion d'un épisode très étrange et parfaitement invraisemblable, mais peut se séparer de lui. Sur le territoire des Gérasiens, quelque part sur la rive orientale du lac, le Nazaréen vient d'accomplir un prodige : il a forcé la troupe des démons qui tyrannisait un pauvre homme à passer dans un troupeau de porcs, et les animaux, soudain pris de folie, se sont jetés à l'eau et ont péri. Les gens des environs, que les porchers ont alertés, loin d'être édifiés par le *signe* éclatant, sont épouvantés et ils supplient le thaumaturge de s'éloigner de chez eux au plus vite (*Mc.*, 5, 1-20).

D'un tout autre point de vue, les autorités publiques doivent s'inquiéter d'une annonce dont le thème, le proche avènement du Règne de Dieu, ne saurait leur plaire. Il est probable que Jésus se trouve promptement à même de comprendre cette hostilité, mais nous ne savons pas comment elle se révèle à lui. Ce que nos Évangiles nous disent des mauvaises intentions des *Hérodiens*, joints aux pharisiens et aux scribes, reste très vague et irréductible à des faits saisissables. Nous ne voyons le prophète face à face avec les gouvernants qu'au temps de la Passion ; il ne paraît pourtant pas probable qu'il n'ait jamais eu à se soucier d'eux auparavant. S'il avait pris les allures d'un agitateur messianique, dans la ligne suivie par tant d'autres ([523]), la police n'aurait pas tardé à lui barrer le chemin ; mais comme, selon toute vraisemblance, il n'abandonnait guère des apparences calmes et paisibles, qu'il ne parlait point de soulèvement guerrier et nourrissait ses instructions de recommandations de morale et de piété et non d'invectives contre les oppres-

seurs d'Israël, qu'aussi bien il n'agitait personne, on peut croire que les pouvoirs publics l'ont d'abord laissé tranquille ([524]). Que cette indifférence n'ait pas duré longtemps, les Évangélistes n'ont pas besoin de nous le dire explicitement pour que nous en ayons la certitude. Les déplacements rapides et les précautions qu'ils prêtent à la petite troupe évangélique, surtout son éloignement de Galilée et son passage en terre païenne, suffisent à nous la donner. Jésus ne nous apparaît pas comme un enthousiaste aveugle, incapable d'accueillir les suggestions de la prudence humaine.

II. LE THAUMATURGE

En ce temps-là et dans ce pays, un prophète ne pouvait vraiment fonder son crédit que sur des *signes*, des prodiges qui attestaient qu'en lui résidait une force supérieure à l'homme. La tradition synoptique nous rapporte que le Nazaréen a produit un grand nombre de ces signes probants. « *La vue des malades guéris par Jésus est donc l'expérience par laquelle les foules ont connu qu'une force plus qu'humaine était en Jésus* ([525]). » Ce témoignage n'est pas sans avoir embarrassé les critiques, et il reste pour les conservateurs un argument réputé décisif ([526]).

Ce n'est pourtant pas, à le bien considérer, un argument de tout repos ; d'abord, parce que la distinction ne paraît pas sans risques entre le *bon* miracle, celui qui témoigne en faveur de la vérité, et le *mauvais* miracle, qui ne prouve que l'astuce du Prince de l'erreur ou l'adresse d'un faussaire ; ensuite, parce que le miracle étant, par définition même, *un fait* (*factum mirandum*), il n'est pas facile de le distinguer d'un autre fait simplement extraordinaire ou étonnant (*res mira oculis*). Les théologiens nous assurent qu'un authentique miracle *déroge aux lois de la nature*. Par malheur, qui peut se vanter de connaître *les lois de la nature* assez pour être certain que tel ou tel accident les viole ? Et quels caractères propres distinguent donc le miracle assez clairement pour qu'un ignorant — qui, ne l'oublions pas, peut être un *témoin* et souvent le seul témoin — ne risque pas de le con-

fondre avec un phénomène que lui ne connaît ni ne s'explique, mais qu'un homme plus éclairé mettrait sans hésiter à sa place légitime dans la nature ? Est-ce que, du reste, ces fameuses *lois de la nature* ont la moindre réalité objective, et représentent-elles autre chose qu'une formule commode, sous laquelle se classent des expériences conduites sur des *faits*, la constatation d'un certain nombre d'*habitudes constantes* dans la production et l'enchaînement des phénomènes ? C'est qu'en vérité il n'existe pour nous, nous ne percevons et ne connaissons que des *faits*, dont les uns nous sont intelligibles et ont reçu une explication, les autres non, mais qui *tous*, du moment qu'ils se produisent, sont dans la nature. Ils sont *naturels*, sans quoi ils ne seraient pas. C'est donc se leurrer par un simple sophisme, que de poser comme donnée acquise les *lois de la nature* et de considérer comme le critérium du miracle la dérogation à ces lois ; dire qu'un fait n'est pas selon la nature, c'est avancer une proposition dépourvue de sens ([527]).

Les habitudes constantes de la nature sont de l'ordre *physique* ; l'observation scientifique n'a jamais constaté de faits qui les contredisent sur les points où nous les connaissons vraiment. Elles se présentent donc à l'esprit de l'homme instruit comme des nécessités nullement métaphysiques, mais *pratiques* et pourtant inéluctables. Cette notion capitale, les simples, les ignorants, les hommes étrangers à l'esprit scientifique ne la possèdent pas. Ils croient sans peine que les phénomènes — dont ils ne comprennent pas l'enchaînement — peuvent être arbitrairement modifiés, comme ils sont arbitrairement produits, par une force supérieure, celle de la divinité ou celle du sorcier. Alors, dès qu'un phénomène leur paraît sortir d'une normale dont les limites, je le répète, varient grandement avec la qualité de l'observateur, ils crient au miracle. Renan s'est trompé quand il a écrit ([528]) : « *Jamais il ne s'est passé de miracle devant le public qu'il faudrait convertir. La condition du miracle, c'est la crédulité du témoin.* » C'est au vrai l'interprétation du fait en miracle qui dépend de la crédulité du témoin et nullement la production du fait lui-même. Si Renan était allé à Lourdes, sa présence n'aurait pas empêché les guérisons que les

pèlerins regardent comme des miracles. Il n'y aurait vu, lui, que des phénomènes extraordinaires, étonnants quelquefois, d'explication assez facile le plus souvent. Et il aurait cherché à se rendre compte de chacun d'eux avec autant de précision que possible. Est-il nécessaire de faire remarquer qu'il y a dans ce besoin d'information critique un scrupule que la foi n'éprouve pas d'ordinaire et qu'au fond elle ne veut pas éprouver ? Il ne faut jamais oublier que les miracles du passé, comme d'ailleurs ceux du présent, n'ont été observés, ou mieux constatés, et n'ont été rapportés que par des hommes de foi. Encore bien souvent — le plus souvent — ceux qui les rapportent ne sont pas ceux qui les ont vus. Il y a donc pour l'historien, dans un très grand nombre de cas, une impossibilité matérielle à remonter jusqu'au fait précis et exact qualifié de miracle et dont l'inévitable interprétation commence la déformation jusque dans l'esprit des témoins oculaires.

« A aller au fond des choses, écrit le philosophe catholique Blondel([529]), il n'y a rien de plus sans doute dans le miracle que dans le moindre des faits ordinaires... Les miracles ne sont miraculeux qu'au regard de ceux qui sont déjà prêts à reconnaître l'action divine dans les événements et les actes les plus habituels. »

C'est parfaitement exact et, si la foi impose l'interprétation du fait, elle n'agit pas moins, et toujours dans le même sens, sur la relation qu'elle en donne.

Cependant, le miracle reste en mainte religion la preuve apologétique par excellence parce qu'elle semble posséder une objectivité capable de l'imposer même à l'incrédule. Pure illusion et, en soi, l'argument apologétique du miracle vaut à peu près ce que vaut l'argument apologétique du martyre. Le martyr meurt pour sa vérité et, par là, il prouve qu'il la préfère à la vie ; il ne prouve à aucun degré qu'elle est la Vérité, puisque nombre de vérités différentes, voire adverses, ont eu leurs martyrs. De même toutes les religions qui l'ont voulu ont eu leurs miracles, les *mêmes miracles*, et réciproquement toutes ont montré la même impuissance à produire certains miracles. Le savant sans parti pris ne s'en étonne pas, car il sait que les mêmes causes engendrent

partout les mêmes effets ; mais le plus curieux, c'est que le croyant ne s'en étonne pas non plus. Il se contente d'affirmer que *ses* martyres sont les seuls à prouver quelque chose, alors que ceux des autres religions sont œuvres de fanatiques ([530]). De même *ses* miracles sont les seuls vrais et ceux des autres ne sont que vaines apparences, inventions, supercheries, faits mal compris, ou sortilèges.

En rappelant sommairement les conditions générales dans lesquelles se présente la notion de miracle sur le plan de la critique, j'ai voulu, avant que d'aborder l'étude des prodiges attribués à Jésus, mettre l'accent sur deux remarques essentielles : la première est que le fait réputé miraculeux ne se présente pas marqué de caractères spécifiques tels qu'on le reconnaisse sans hésitation ; la seconde, que l'interprétation de ce fait en miracle dépend fondamentalement des dispositions des témoins. J'ajoute que ces dispositions elles-mêmes ne sont pas seulement la conséquence de la foi, ou de l'aveuglement, du manque d'attention, de la crédulité, de l'ignorance des individus, mais qu'elles se trouvent préparées par l'état des connaissances et des croyances, par l'état d'esprit du milieu dont ils sortent. Or, au temps où Jésus a vécu, au temps où la tradition qui le concerne s'est constituée et fixée, la conviction que le miracle, la manifestation immédiate et arbitraire des Puissances d'en haut ou d'en bas, était non seulement possible, mais encore très fréquente, prévalait souverainement dans tous les milieux.

Les cultes olympiques faisaient une large place aux prodiges et miracles de tout genre. Tite-Live, par exemple, nous en rapporte un si grand nombre qu'à la fin du IVe siècle, un certain Julius Obsequens pourra, rien qu'en les rassemblant, composer à la fois un volume copieux et une galerie de tératologie fort distinguée. Certains dieux étaient de véritables spécialistes de la thaumaturgie banale, par exemple Asclepios, et les inscriptions découvertes dans les ruines de l'*Asclepeion* d'Athènes ou dans celles du temple d'Épidaure, en Argolide, nous édifient sur les admirables guérisons que le dieu réalisait dans ses demeures ([531]). On prenait soin de noter les principales et d'en faire graver le récit pour l'honneur — et le profit — du sanctuaire, tandis que la gratitude

des miraculés s'exprimait par l'offrande d'ex-voto souvent en métal précieux. Quelquefois, ils représentaient la partie du corps que l'intervention divine avait rendue à la santé ([532]). Ces miracles ressemblent comme des frères jumeaux à ceux qui se produisent encore journellement dans tous les grands centres de thaumaturgie.

Mais ce n'étaient pas seulement les dieux qui opéraient des prodiges : certains personnages de marque, en relations spéciales avec le ciel, tels l'illustre médecin Asclépiade ([533]) (fin du second siècle avant J.-C.), l'empereur Vespasien et son contemporain le philosophe Apollonios de Tyane, en produisaient aussi de fort intéressants ([534]). La ressemblance entre les miracles d'Apollonios et ceux du Christ paraît d'abord si frappante qu'on a longtemps attribué à Philostrate, l'auteur de la *Vie d'Apollonios*, l'intention de réaliser une sorte de contrefaçon de Jésus à l'usage du milieu piétiste qui entourait Alexandre Sévère. On a généralement renoncé à cette opinion ([535]) et il paraît probable que la ressemblance tient seulement à une foncière identité de moyens et de résultats. Les religions orientales, y compris le judaïsme, vivaient, peut-on dire, au plein du miraculeux plus encore que le paganisme classique. En ce temps-là, où l'on se souciait peu des *lois de la nature* et où l'on avait généralement perdu le sens de l'expérience qui fait la science, la production des miracles paraissait en soi facile ([536]). On n'y voyait d'autre difficulté que celle de bien connaître les mots opérants et les gestes efficaces. Aussi les spécialistes composaient-ils des formulaires, des manuels du parfait thaumaturge : nous en possédons quelques fragments. On savait ce qu'il fallait faire et dire, même pour ressusciter un mort ([537]).

Origène (*C. Celse*, 2, 57) pense que si Jésus est né et a vécu parmi les Juifs, c'est parce qu'ils étaient plus que tout autre peuple habitués aux prodiges et qu'il voulait qu'en comparant ce qu'ils connaissaient déjà en fait de merveilleux avec ce qu'il était capable de leur montrer, ils reconnussent sa supériorité. Si le Nazaréen avait fait le raisonnement que lui prête l'Alexandrin, il aurait bien mal calculé : les Juifs, ses compatriotes, n'ont pas été éblouis ni gagnés par les

prodiges qu'il est censé avoir opérés sous leurs yeux. Eux demeuraient dans la ligne de leurs habitudes en réclamant de lui des *signes* et lui devait en produire devant eux, parce que tout homme qui prétendait parler au nom de Dieu avait à prouver que l'Esprit divin habitait en lui. Encore le *nabi* n'était-il jamais sûr que ses plus beaux miracles ne seraient pas mis au compte de Beelzeboub. C'est que les prodiges que Jésus, au dire des Évangélistes, a réalisés n'offraient en eux-mêmes rien d'original : guérisons de possédés, expulsions de démons, cures anormales, actions merveilleuses sur la nature, et même résurrections de morts, tout cela avait sa place dans ce que la foi des Juifs et celle des païens pouvait attendre d'un vrai thaumaturge ([538]).

On fait pourtant remarquer ([539]) qu'au temps de Jésus l'exorcisme-guérison ne devait pas être d'usage courant en Palestine, vu qu'il en est très peu question dans la *Mischna* et dans la littérature tannaïte. Cette remarque, très bien fondée et rapprochée de l'attribution talmudique à Jésus de la qualité de magicien (*Sabbath*, 104 *b*), m'incline à croire qu'un grand nombre des miracles rapportés par nos Évangiles, et non des moindres, sont rédactionnels ; tel la résurrection du fils de la veuve, à Naïn, en *Lc.*, 7, 11 et s. ([540]). L'apologétique apostolique, qui tirait d'eux grand secours, les aura multipliés, spécialement sous la forme de l'indivision chère à *Mt.* (9, 35 ; 11, 5 ; 14, 35 ; 15, 30 ; 19, 2 ; 21, 14). Ce n'est pas pour nous étonner.

D'autre part, on connaît sans peine qu'il existait comme des *thèmes* de miracles qui s'imposaient à tous les thaumaturges et plus encore à leurs biographes ([541]). Lucien de Samosate, peut-être beaucoup moins sceptique qu'il ne croit à l'égard des racontars populaires, a voulu un jour railler les surprenantes histoires de miracles qui couraient autour de lui, et il a écrit le *Philopseudès* = *L'amoureux de mensonge*. Ce ne sont pas des savetiers ou des foulons, mais bien des hommes très graves qui donnent crédit à des fables incroyables, tel Eucrate « *avec sa longue barbe, ses soixante ans et son goût prononcé pour la philosophie* » (*Philops.*, 5), grand ennemi de tout mensonge et de toute fausseté ; tels encore les autres philosophes rassemblés chez lui un jour qu'il est

malade et qui échangent, avec les plus folles recettes de médecine empirique, les plus ahurissants récits de prodiges. Nous voyons défiler successivement le thème du malade guéri qui emporte son lit sur son dos (11); celui de l'homme qui marche sur l'eau (13) et qui ressuscite « *des morts en putréfaction* »; celui de l'exorciste qui interroge le démon malfaisant, tyran fantasque d'un malheureux possédé, le menace et le contraint enfin à sortir (16) ; celui du «*jeune homme d'une rare beauté, vêtu de blanc* », messager des dieux (25). Quiconque a lu les Évangiles a reconnu au passage tous ces traits et tous ces personnages. Le livre de Lucien rappelle encore d'autres thèmes thaumaturgiques qui trouveront leur place dans le merveilleux chrétien postérieur. Ne s'agit-il donc que de mensonges purs et simples, comme le dit Lucien ? Non, mais de faits mal observés, déformés, démesurément grossis par l'imagination déréglée de ceux qui s'en sont d'abord portés garants, et aussi d'illusions nées on ne sait où ni comment.

En définitive, c'est de la valeur des témoignages évangéliques que dépend notre opinion, non pas sur le caractère véritable des faits qu'ils nous présentent comme miraculeux, mais sur leur historicité. Par malheur, il n'y a guère de chances pour que cette valeur soit beaucoup plus considérable au regard des faits miraculeux que vis-à-vis des autres. L'examen le plus superficiel des textes prouve qu'en effet elle ne l'est pas. Il révèle, par exemple, que chacun des Synoptiques rapporte d'éclatants miracles dont les autres ne soufflent mot ([542]), donc qu'il a pris ce qui lui convenait dans la tradition ou la légende. La réponse de l'apologétique, savoir que chacun des Évangélistes a choisi dans les nombreux miracles du Seigneur ceux qui lui ont paru spécialement caractéristiques et avec le souci de ne pas doubler un autre Évangile, cette réponse, dis-je, n'est pas recevable parce que plusieurs miracles rapportés par un seul sont plus éclatants que d'autres racontés par les trois et parce que le fait de choisir quelquefois les mêmes prouve l'indifférence au souci qu'on leur prête.

A regarder de plus près, on s'aperçoit que les Évangélistes traitent la répartition chronologique des miracles dans la

carrière de Jésus avec le plus parfait sans-gêne, qu'ils ne s'accordent bien non plus, ni sur leur nombre ni sur les circonstances qui les caractérisent. Je me contente d'un exemple : si on lit l'histoire de la résurrection de la fille de Jaïr, prodige admirable et qui demanderait une attestation minutieuse, on trouve chez *Mc.*, 5, 23, que la jeune fille est *à toute extrémité* (ἐσχάτως ἔχει) : c'est seulement un peu plus tard (5, 35) que quelqu'un vient prévenir le père qu'elle est morte (ἀπέθανεν) ; *Mt.*, 9, 18, fait dire dès l'abord à Jaïr que sa fille est morte (ἡ θυγάτηρ μου ἄρτι ἐτελεύτησεν) ; *Lc.* suit *Mc.* ; il dit d'abord (8, 42) que la jeune fille se meurt (ἀπέθνησκεν) et fait annoncer ensuite (8, 49) qu'elle est morte.

Détails, prétend-on : les faits restent. Non, parce qu'en l'espèce *il n'y a pas de détails* : tout est essentiel à l'appréciation du récit, et c'est même souvent dans ce qu'on nomme un *détail* que réside le trait qui permet d'apprécier la valeur et le sens du fait en question. Il est probable que les récits des miracles que nos rédacteurs ont empruntés à leurs sources s'y présentaient déjà en désordre, sans précision ni garantie, comme des allégations d'apologétique que personne ne songe à contrôler, et des souvenirs confus, *rédactionnellement* éclaircis et organisés vaille que vaille, non des témoignages solides et circonstanciés. Des guérisons, par exemple, il est impossible de rien dire de précis : on ne sait pas exactement sur quelles maladies elles ont porté, ni si elles ont été efficaces ou seulement apparentes, durables ou passagères, véritables ou imaginées ([543]).

De grands efforts ont été tentés par les rationalistes, à diverses reprises, pour éliminer la thaumaturgie de la vie de Jésus. Le vieux Paulus s'est illustré par l'exégèse candide et ridicule qu'il a intrépidement appliquée à tous les épisodes miraculeux ([544]). Avec infiniment plus de souplesse et de sens historique, Bousset a repris la thèse, déjà soutenue par Havet, entre autres ([545]), que, réserve faite des guérisons, les vrais miracles évangéliques n'appartiennent pas à l'histoire : on n'en avait rien dit du vivant de Jésus, mais quand il a été entendu qu'il était le Messie, on a pieusement projeté sur le temps de son activité la prédiction d'*Isaïe*, 29, 18 :

« *Alors les yeux des aveugles seront ouverts et les oreilles des sourds débouchées.* » Il faudrait donc considérer les miracles évangéliques comme un nimbe dont la foi de la communauté primitive a paré Jésus. Ce n'est pas le lieu d'exposer en détail et de critiquer cette conclusion fondée sur des arguments d'exégèse assez spécieux. Je ne la crois pas solide. Elle ne le serait que s'il était possible d'éliminer tous les miracles du récit évangélique. Je ne m'en chargerais pas. Néanmoins, n'importe qui est en mesure de constater que le nombre des miracles qui avaient été retenus par la tradition restait modeste, puisqu'en mettant bout à bout tous ceux que relatent avec quelque précision les quatre Évangiles, on n'arrive qu'au total d'une quarantaine ([546]). Et, sans doute, les hommes qui ont rédigé nos textes ont trouvé que ce n'était guère. C'est l'impression qui se fait assez naïvement jour dans le dernier chapitre de *Jn.* (21, 25) :

> « Mais il est encore beaucoup de choses qu'a faites Jésus; si on les écrivait l'une après l'autre, le monde même, je pense, ne pourrait contenir les livres qu'on aurait écrits. »

Nous souhaiterions d'être renseignés sur ce que Jésus pensait du miracle, de ses propres dons de thaumaturge et des applications qu'il en pouvait faire. Les Évangiles exaucent bien mal notre vœu. Ils nous donnent l'impression, probablement exacte, que le Maître ne se séparait pas sur le principe du miracle de la croyance courante de ses contemporains. On ne peut douter qu'il ait cru au double, aux possessions, aux maladies causées par elles; qu'il se soit représenté le merveilleux comme partie intégrante de la vie d'un homme de Dieu. L'Écriture suffisait à l'en persuader; et il est d'ailleurs vraisemblable que, s'il était éloigné du sentiment commun sur un point de cette importance, la tradition aurait gardé quelque trace d'une aussi surprenante singularité.

A la vérité, divers théologiens protestants ont cru découvrir cette trace dans deux textes parallèles que donnent *Mt.*, 12, 38-42 et *Lc.*, 11, 29-30, et dont la source a toutes chances d'être les *Logia.* Je traduis *Mt.* :

« Alors certains des scribes et des pharisiens lui répondirent disant : Maître, nous voulons de toi voir un signe. Mais lui, répondant, leur dit : Une génération mauvaise et adultère réclame un signe et un signe ne lui sera pas donné, hormis le signe de Jonas le prophète. Car de même que Jonas a été dans le ventre de la baleine trois jours et trois nuits, ainsi le Fils de l'Homme sera dans le cœur de la terre trois jours et trois nuits. »

La leçon de *Lc.*, quoique assez différente dans la forme, exploite évidemment le même *logion* attribué à Jésus. *Mc.* l'a connu aussi ; il le donne sous une forme abrégée et sans parler de Jonas (8, 12) :

« Pourquoi cette génération demande-t-elle un signe? En vérité, je vous dis : il ne sera pas donné de signe à cette génération. »

Mt., le trouvant dans les *Logia* et dans *Mc.*, l'a reproduit une seconde fois (16, 4), en y réinstallant les épithètes à l'adresse de *cette génération* et *le signe de Jonas*, et en donnant au *signe* réclamé le sens de prédiction du grand événement que Jésus annonce comme imminent (16, 3).

Il semble que Jésus ait voulu dire : Je ne produis pas de miracle comme signe décisif; je fais comme Jonas, envoyé par Dieu vers les Ninivites : je parle et je vous dis la vérité ; faites comme ont fait les Ninivites en écoutant Jonas : croyez-moi! Faut-il donc entendre que Jésus n'a pas foi aux miracles, qu'il ne veut pas en faire, qu'il n'en a pas fait ([547])? Certainement non. Il leur refuse seulement la valeur de *signe*, de preuve de sa mission. Et ainsi il reste dans la logique des faits : je veux dire que les plus extraordinaires prodiges attribués par le récit évangélique au Nazaréen ne passent jamais, de l'aveu même des rédacteurs, pour un *signe* décisif aux yeux des témoins. Les assistants peuvent s'étonner, s'émerveiller ou craindre, parfois s'irriter, mais l'adhésion de leur foi ne suit pas nécessairement leur admiration ([548]). Jésus se serait donc singulièrement trompé s'il avait espéré un succès plus complet. Chorazin, Bethsaïda, Capernahum n'ont-elles pas mérité d'être maudites par lui, selon *Mt.*, 11, 20, parce que, ayant vu la plupart de ses miracles, elles ne se sont pas converties? Aussi bien, comment des miracles auraient-ils témoigné irrésistiblement

en faveur de la vérité, puisqu'ils ne se refusaient pas aux fauteurs d'iniquité (οἱ ἐργαζόμενοι τὴν ἀνομίαν), qui, eux aussi, prophétisaient, guérissaient, chassaient les démons (*Mc.*, 13, 22 ; *Mt.*, 24, 24). Dans un tel milieu, le prodige semblait trop banal pour faire preuve absolue dans aucun cas. Remarquons tout particulièrement qu'il n'était nullement entendu en Israël qu'un homme qui produirait des miracles, même éclatants, serait *ipso facto* considéré comme le Messie ([549]). Selon la représentation juive commune, le Messie n'aurait pas besoin de réaliser de prodiges : ce serait lui le miracle ([550]). En revanche, un *rabbi* pouvait appuyer sa parole d'une thaumaturgie convenable.

Quelques textes semblent d'abord contredire ces conclusions, mais ils ont toutes chances de refléter les vues de foi des Évangélistes et de n'exprimer point la pensée de Jésus. On lit par exemple en *Mt.*, 12, 28 : « *Si* (c'est) *par l'esprit de Dieu* (que) *moi, je chasse les démons, c'est donc que le royaume de Dieu est venu à vous.* » Ce *logion*, qui ne se trouve pas dans *Mc.*, mais que *Lc.*, 11, 20, donne à peu près dans les mêmes termes, vient, selon toute apparence, de *Q*. A l'entendre, Jésus allègue son pouvoir de chasser les démons comme une preuve, un *signe* du caractère divin et de la certitude de son message ([551]). Par malheur, un examen d'ensemble de toute la péricope relative à Beelzeboub, dans les trois Synoptiques, permet de reconnaître en *Mc.*, 3, 23-27, une rédaction plus ancienne et plus cohérente qu'en *Mt.* et en *Lc.*, donc de croire que le texte qui nous arrête appartient à une rédaction secondaire. Visiblement, il s'est intercalé dans la leçon primitive à la façon d'un coin et en a séparé les deux morceaux ([552]). Il représente une glose de la foi d'un rédacteur et ne mérite aucune confiance.

Beaucoup plus décisive paraît d'abord la réponse que Jésus est censé faire aux envoyés du Baptiste qui sont venus lui demander qui il est. On lit en *Mt.*, 11, 4-6 :

« Et Jésus répondant leur dit : Allez annoncer à Jean ce que vous avez entendu et vu. Les aveugles voient, les boiteux marchent, les lépreux sont purifiés et les sourds entendent, et les morts ressuscitent et les pauvres reçoivent la bonne nouvelle. »

Ce texte se présente comme le précédent : *Lc.*, 7, 22-23, le donne à peu près dans les mêmes termes, mais *Mc.* l'ignore. Il doit venir des *Logia*, mais, lui aussi, d'une rédaction amplifiée par rapport à celle que *Mc.* a pu connaître. A s'en tenir à la lettre du passage, Jésus présente ses miracles, dont les envoyés de Jean sont réputés témoins, comme des œuvres-preuves de sa messianité et comme l'accomplissement des Prophéties. Une partie de la prétendue réponse s'inspire en effet d'*Isaïe*, 35, 5-6 : « *Alors les yeux des aveugles se dessilleront et les oreilles des sourds s'ouvriront ; le boiteux bondira comme un cerf et la langue du muet prononcera des chants de joie.* » Elle a aussi utilisé *Isaïe*, 61, 1 : « *Il m'a oint pour porter la bonne nouvelle aux pauvres.* » Le prophète ne parle ni des lépreux guéris, ni des morts rendus à la vie, mais c'étaient là prodiges entre tous admirables, que la tradition rapportait à la carrière publique du Seigneur.

Si Jésus a vraiment dit cela, il a fait à Jean-Baptiste une réponse entièrement contraire à celle qu'il aurait opposée aux pharisiens qui lui demandaient un signe. On a essayé ([553]) d'entendre le texte au figuré, au *spirituel*, en prétendant qu'il est tout entier dominé par la dernière proposition qui ne suppose aucun miracle : *les pauvres reçoivent la Bonne Nouvelle.* On n'a pas le droit d'escamoter de la sorte des affirmations très positives; mais on a celui de se demander si Jésus a bien tenu les propos que rapportait *Q*. Faut-il faire remarquer que si le texte est authentique tel qu'il se présente à nous, il contredit lourdement non seulement la déclaration sur le signe de Jonas, mais encore tout l'ensemble de ce qu'on peut appeler le *secret messianique* de Jésus, toutes les recommandations qu'il fait aux bénéficiaires de ses miracles et aux démons de n'en parler à personne (*Mc.*, 1, 44; 3, 12; 5, 43; 7, 36; 8, 30; 9, 9; etc.). On se demande spécialement de quelle utilité peut bien être la confession où Pierre, vers Césarée de Philippe (*Mt.*, 16, 13 et s.), proclame que le Maître est « *le Christ, le fils du Dieu vivant* », et aux termes de laquelle Jésus défend aux disciples d'en souffler mot à personne (16, 20), si Jésus lui-même a pris soin de dire la même chose en public pour l'édification de Jean-Baptiste. Ce qui est du reste curieux, c'est qu'il offre

à son devancier, comme preuves à conviction, toute cette thaumaturgie que la tradition juive n'attend pas le moins du monde du Messie ([554]) et que lui-même n'interprète pas de la même manière devant ses disciples les plus familiers.

S'il a vraiment reçu des envoyés du Baptiste — comme c'est vraisemblable, parce que, la démarche ne s'accordant pas avec la légende du Précurseur, il faut que la tradition authentique l'ait imposée aux rédacteurs des premiers livrets évangéliques — il n'a pu présenter un florilège de miracles comme définissant et justifiant sa propre mission, attendu que ceux-ci n'avaient pas de quoi convaincre Jean. On ne voit aucun lien, ni de logique ni de fait, entre les prodiges énumérés et l'affirmation que la Bonne Nouvelle est donnée aux pauvres; leur mise bout à bout ne représente que le rapprochement de deux prophéties. Il n'y a aucune chance pour que cette relation ait été établie par Jésus. Elle est d'un temps où la *Bonne Nouvelle* signifiait *l'Évangile, la doctrine chrétienne*, et où les miracles du Seigneur étaient déjà considérés comme preuves de sa messianité, c'est-à-dire donnés comme *signes* apologétiques essentiels. A en juger par les Synoptiques eux-mêmes, Jésus n'en est pas là. Il présente les prodiges qu'il réalise comme des récompenses et presque des conséquences de la foi-confiance mise en lui ([555]), et non comme des manifestations de sa puissance particulière. Il paraît spécialement invraisemblable que Jésus ait dit : *les morts ressuscitent*, alors qu'en mettant les choses au mieux, nos Synoptiques ne rapportent que *deux* cas de résurrection, dont un seul (résurrection de la fille de Jaïr) donné par les trois narrateurs. Mais il était dans l'ordre que la tradition secondaire étendît jusque sur la mort la puissance qu'elle attribuait au Christ sur toute vie.

Ces considérations me conduisent à croire que le texte des *Logia*, reproduit plus ou moins exactement par *Mt.*, 11 et *Lc.*, 7, n'était déjà qu'une interprétation tendancieuse de l'authentique réponse de Jésus, ou, plus exactement, une substitution à cette réponse d'un petit couplet apologétique artificiel. Pourquoi pareille opération a-t-elle été jugée nécessaire ? Probablement parce que ce qu'avait dit Jésus ne

répondait pas du tout à ce qu'on croyait alors qu'il avait dû dire.

J'ajouterai un mot au sujet d'un autre passage qui met dans la bouche du Nazaréen l'affirmation de la valeur de démonstration de ses miracles. C'est celui qui contient la malédiction contre Chorazin, Bethsaïda et Capernahum (*Mt.*, 11, 20-24 ; *Lc.*, 10, 13-15). Le texte de *Mt.* est un peu plus long que celui de *Lc.* et la comparaison des deux peut donner lieu à d'utiles remarques sur les procédés de rédaction de leurs auteurs ; mais, comme le fonds est le même et sort sans doute des *Logia*, je traduis le plus court :

« Malheur à toi, Chorazin, malheur à toi, Bethsaïda! parce que si à Tyr et à Sidon s'étaient produits les miracles (exactement les *puissances*, les *forces* = *dynameis*) qui se sont produits chez vous, depuis longtemps sous le cilice et assises dans la cendre, elles auraient fait pénitence. Et en vérité, il y aura plus d'indulgence au jugement pour Tyr et pour Sidon que pour vous. Et toi, Capernahum, est-ce que tu seras élevée jusqu'au ciel? Jusqu'en enfer tu seras précipitée. »

Voilà qui contredit aussi la déclaration sur le signe de Jonas. On a voulu soutenir ([556]) que l'irritation dont témoigne la péricope se rapportait à une expérience des temps apostoliques, une tentative malheureuse de propagande dans une région où Jésus n'avait, au dire de l'Évangéliste, connu que des succès. Cette hypothèse procède trop manifestement du désir de se débarrasser d'un texte gênant.

Ce texte reflète un sentiment que Jésus a dû éprouver : celui de l'inutilité pratique de sa prédication. Alors, n'aurait-il pas dit substantiellement quelque chose comme ceci : J'ai parlé ; je vous ai annoncé la vérité ; vous ne m'avez pas écouté puisque vous n'avez pas fait pénitence. Bien plus : les manifestations de la puissance divine qui est en moi vous ont laissés indifférents ; vous vous êtes condamnés vous-mêmes. Si c'est bien ainsi que Jésus a raisonné, il n'est nullement à supposer que les *dynameis* en question aient été, dans son intention, produites comme des *signes* ; mais elles restent comme des *faits*, dont il était naturel de tirer un enseignement sur l'origine divine de l'autorité du prophète. En d'autres termes, le texte en cause suppose

évidemment que Jésus croit avoir fait des miracles — guérisons et exorcismes — il ne contredit pas la déclaration sur le signe de Jonas : il suggère seulement que les villes maudites, insensibles à la parole de vérité, pouvaient être du moins touchées par les *dynameis* et ne l'ont pas été.

Des considérations diverses que je viens de présenter, je crois possible de tirer les conclusions suivantes :

1° Jésus a cru au miracle comme on y croyait autour de lui ; il a considéré les guérisons et les exorcismes comme des miracles, des manifestations de la *puissance* (*dynamis*) accordée par Dieu à ses élus.

2° Croyant être un de ceux-là, il a eu conscience de pouvoir manifester la *dynamis* divine dans les formes que tout le monde, autour de lui, connaissait.

3° Toutefois, ce ne sont pas ces miracles qu'il a mis au premier plan de son activité. Il fallait qu'il les fît pour être pris au sérieux ; mais, sans du reste les mépriser, il n'a jamais compté sur eux pour fonder l'Évangile ; j'entends pour faire accepter la Bonne Nouvelle. Ils ne sont venus que par surcroît. Il a fallu qu'il prît conscience de son insuccès et fît retour sur la confiance avide que les Juifs accordaient si souvent aux *signes*, pour dire peut-être un jour : *Pas même cela ne les a touchés!*

Il n'y a donc pas lieu de douter que la tradition la plus ancienne ait rapporté à Jésus des faits et gestes considérés comme miraculeux, et qu'elle ait eu raison. Mais il n'est pas douteux davantage que, n'ayant pas le moindre soupçon que ses allégations pourraient être légitimement contestées, elle n'a pris soin de les entourer d'aucune garantie ; et non seulement elle a recueilli sans discernement ce qui se disait de ces prodiges parmi les disciples, mais encore elle a subi sans résistance l'inévitable poussée de majoration qui devait ajouter à leur qualité comme à leur quantité. Les rédacteurs évangéliques sont dans l'état d'esprit *arétalogique* ([557]). Et ce qui leur importe, c'est l'effet à produire sur le lecteur, bien plus que la précision et l'exactitude des faits qu'ils allèguent ; ils ne prennent aucune des précautions qui supposeraient chez le lecteur une velléité quelconque d'incrédulité. Ce n'est pas ici le lieu de nous attacher à

un examen critique des miracles attribués à Jésus, puisque c'est seulement un trait de physionomie que nous cherchons à fixer. Quand on l'a fait, aussi neutre et aussi minutieux que possible, on voit s'en dégager avec netteté quelques constatations que je résume brièvement : Jésus a réalisé des guérisons que ses contemporains et lui-même jugeaient miraculeuses. Il les rapportait à la *dynamis* divine qu'il sentait en lui. Cette *dynamis*, dont l'efficacité supposait la foi des malades, ou, pour mieux dire, en dérivait, ne lui appartenait pas en propre : elle se manifestait partout où une foi-confiance robuste acceptait son existence. Elle se manifeste encore dans les mêmes conditions de nos jours. Elle exerce son efficace sur les maladies d'origine nerveuse ; or, pas un témoignage digne de foi ne nous porte à croire que Jésus ait guéri une autre infirmité, et il paraît assuré que la tradition authentique bornait ses miracles à des guérisons, ce qui explique très naturellement qu'ils n'aient point passé dans son milieu pour des *signes* décisifs. Très vite, une large majoration thaumaturgique s'est imposée à la tradition ; d'abord parce que le miracle est, si je puis ainsi dire, la monnaie courante de la foi religieuse du temps et que la raison n'écarte *a priori* la possibilité d'aucun prodige ; ensuite parce que, de toute nécessité, la foi chrétienne doit retrouver dans la vie du Seigneur la réalisation de tous les *thèmes* thaumaturgiques posés par l'Ancien Testament ou acceptés par les légendes païennes contemporaines. Il est impossible que la *dynamis* du Christ ne se révèle pas égale ou supérieure à celle de tous les prophètes et de toutes les divinités. Enfin, il existe des habitudes d'expression symbolique ou allégorique ([558]), qui opèrent de fréquentes transpositions du plan des idées ou des concepts religieux dans celui du mythe, c'est-à-dire qui concrétisent en une histoire plus ou moins merveilleuse un enseignement, une parabole, une vue de foi. N'oublions pas surtout de nous répéter que nos Évangiles ne sont pas des livres d'histoire, qu'ils appartiennent à un genre où l'insincérité matérielle des récits, soutenue par la sincérité profonde des sentiments, l'imprécision du détail ou son inexactitude certaine, disparaissent sous la vérité de l'impression d'ensemble. La transposition

d'un lieu, d'une date, d'un personnage, à un autre lieu, à une autre date, à un autre personnage, d'un prodige consacré et réputé probant, comme d'une vertu singulière, sont des procédés de composition parfaitement admis dans des écrits destinés à l'édification. Ils s'épanouiront plus tard dans les Vies des Saints ; mais, à les bien entendre, *nos Évangiles sont les premières pièces de l'hagiographie chrétienne.*

Chapitre IX

La durée de la vie publique de Jésus ([559])

Voilà encore une question, pour nous capitale, que nos Évangélistes n'ont point posée. Les quelques misérables indications qu'ils nous ont données, en passant et sans y prendre garde, demeurent très vagues ; elles sont, en outre, difficilement conciliables. A lire les Synoptiques, on pourrait, à la rigueur, songer à une durée d'environ un an ([560]) ; à s'en rapporter au Quatrième Évangile, c'est jusqu'à trois ans et demi, ou à peu près, qu'il faut pousser. Nous pouvons nous demander, non seulement qui a raison, mais, plus encore, si quelqu'un a raison. Le péril que représente pour nos calculs la symbolique des nombres, si communément utilisée par les Orientaux, n'est pas redoutable que chez *Jn.* : la Synopse ne nous en garantit guère mieux ([561]).

Pour peu qu'on ait pratiqué l'Évangile de *Mc.*, on sait à quel point il méprise la chronologie. Ses épisodes se suivent dans un enchaînement tout artificiel et il est impossible, le plus souvent, de marquer leur exacte relation dans le temps ; par suite, d'en tirer la moindre évaluation d'ensemble sur la durée de leur succession. Quelques exemples :

En *Mc.*, 1, 39, nous lisons : « Et il allait prêchant dans leurs synagogues par toute la Galilée et chassait les démons »; en *Mc.*, 7, 24 : « Et partant de là, il s'en alla au pays de Tyr »; en *Mc.*, 7, 31 : « Et de nouveau quittant le territoire de Tyr, il vint, à travers (celui de) Sidon, sur la mer de Galilée, jusqu'au milieu du territoire de la Décapole. »

Quelle durée représentent ces voyages et déplacements divers ? Il nous est évidemment impossible de l'évaluer.

Aucun, assurément, ne semble la supposer très longue, mais que conclure d'une telle impression et du mot vague qui cherche à la rendre ? Prenons un cas où le rédacteur s'est donné l'air d'être précis : il vient, en 8, 27-9, 1, de raconter comment Jésus a reçu, près de Césarée de Philippe, la confession de Pierre : « *Tu es le Christ* », et de la faire suivre d'une instruction qui, d'ailleurs, s'y rattache aussi mal que possible. Il passe ensuite au récit de la Transfiguration (9, 2 et s.) et il l'annonce par ces mots : « *Et, après six jours, Jésus prit avec lui Pierre et Jacques et Jean.* » Étrange précision qui, en réalité, demeure toute en l'air pour nous, en supposant qu'elle ne fasse pas tout simplement écho, pour le rédacteur lui-même, à un verset de l'*Exode*, 24, 16 : « *Et la gloire de Iahvé demeura sur la montagne du Sinaï et la nuée le couvrit pendant six jours et, au septième jour, il appela Moïse au milieu de la nuée.* » Elle ne lie au surplus qu'une instruction qui a perdu son cadre et une scène mythique.

Il y a, en *Lc.*, 4, 19, un texte d'où on a cherché plus d'une fois à tirer une indication utilisable. Jésus est venu à Nazareth et, dans la synagogue, le jour du sabbat, il lit un passage des *Nebim*, en l'espèce d'*Isaïe* (61, 1-2 ; 58, 6), qui, librement cité d'après la Septante, peut se traduire comme il suit :

« L'Esprit du Seigneur est sur moi parce qu'il m'a oint pour dire une bonne nouvelle aux pauvres. Il m'a envoyé annoncer aux captifs la délivrance et aux aveugles la vue, mettre les opprimés en liberté, annoncer l'année favorable du Seigneur. »

Tout le couplet s'applique très bien à Jésus. Trop bien même, car on peut oublier qu'il n'est qu'une citation et penser qu'il enferme une indication sur la longueur de la carrière publique du prophète : une année. Mais qu'est-ce au juste que cette *année favorable du Seigneur* ? A quoi répond-elle ? Au souvenir d'une réalité, ou aux nécessités d'une chronologie conventionnelle dans laquelle les considérations cultuelles, sans beaucoup de rapport avec les faits, tiennent la principale place, ou toute la place ([562]) ? Il est malaisé d'en décider et, dans un cas comme dans l'autre,

l'hypothèse est trop fragile pour qu'il soit légitime de rien fonder sur elle ([563]).

Si, d'un autre point de vue, nous nous demandons dans quelles limites de temps peuvent s'enfermer, sans y sembler trop pressés, les faits que nous rapporte *Mc.*, nous n'avons pas de peine à constater qu'elles n'ont pas besoin d'être très larges. Les Pères, et la plupart des hérétiques, ont pensé d'ordinaire à un an ([564]) ; la majorité des modernes les ont suivis ([565]). J'avoue ne pas très bien comprendre pourquoi Albert Réville, par exemple, trouve que ces douze mois ne sauraient suffire, et après avoir déclaré qu'il n'y a pas, en l'espèce, à faire fond sur *Jn.*, finit par accepter ([566]) les trois ans qu'il y découvre ; ils lui semblent garantis par un mot de *Lc.*, 13, 6-9 (parabole du figuier) où Jésus est censé dire : « *Voilà trois ans que je viens pour chercher du fruit sur ce figuier et que je n'en trouve pas.* » Mais ce n'est pas Jésus qui dit cela dans la parabole, c'est le propriétaire du figuier, et ces *trois ans* figurent tout simplement une longue période de patience ; il y a grande imprudence à vouloir leur faire dire davantage ([567]).

La chronologie johannique, bien qu'on ait parfois tenté de la réhabiliter, n'a pas très bonne réputation. Comparée à celle des Synoptiques, elle engendre une difficulté qu'on a essayé de supprimer en démontrant qu'elle sort d'une mauvaise tradition du texte johannique. A nous en tenir à la lettre du texte qui nous est parvenu, *Jn.* indique trois Pâques célébrées par Jésus à Jérusalem (2, 13 ; 6, 4 ; 11, 55) ; pourtant, les Pères qui ont accepté la durée d'un an pour la carrière de Jésus n'ont pas été arrêtés par la contradiction johannique. C'est que, peut-être, elle ne se présentait pas pour eux comme pour nous. Il est remarquable qu'Irénée, qui compte bien trois Pâques en *Jn.*, place, ainsi que nous le faisons, la première en 2, 13 et la troisième en 11, 55, mais voit la seconde, non en 6, 4, mais en 5, 1 (μετὰ ταῦτα ἦν ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων), où le mot ἑορτὴ = *fête* est, d'ordinaire entendu de la Pentecôte. Il faut peut-être supposer qu'en 6, 4, Irénée et Origène, qui s'accorde avec lui (*In Johan.*, 13, 39), lisaient un autre texte que le nôtre. Nous savons encore, par Épiphane (*Haer.*, 51, 22), que les Aloges

([568]) enfermaient le récit johannique entre deux Pâques seulement, l'une au commencement et l'autre à la fin du ministère de Jésus. On pourrait alors accepter que *Jn.* ait bien eu dans l'esprit une durée d'environ un an et que la succession des fêtes auxquelles il fait allusion se répartissait comme il suit — en considérant, bien entendu, 6, 4 comme une interpolation — : 2, 13 : *Pâques* ; 5, 1 : *Pentecôte* ; 7, 2 : *Tabernacles* ; 10, 22 : *Dédicace* ; 11, 55 : *Pâques*. Il est hors de doute que toute la matière de *Jn.* tient très aisément entre ces limites ([569]). Toutefois, il reste à craindre que nous soyons, non pas en présence d'une restauration exacte de l'état premier du texte, mais d'un arrangement patristique, destiné à rapprocher les deux traditions synoptique et johannique ([570]).

Il faut d'ailleurs prendre garde que les indications chronologiques de *Jn.* peuvent n'être point directement enracinées dans la réalité, mais répondre tout simplement à des intentions de l'auteur, qui ne prend guère souci des faits d'histoire. Un des meilleurs commentateurs du Quatrième Évangile, le critique américain Bacon, a supposé ([571]) que les visites de Jésus à Jérusalem mentionnées par l'Évangéliste devaient être interprétées par l'instruction qu'elles enferment :

« Nous n'en pouvons tirer un itinéraire des voyages de Jésus pendant son ministère, mais nous en pouvons obtenir, si nous voulons, un aperçu de l'esprit du Christ, tel qu'il était compris et interprété presque un siècle plus tard, concernant les fêtes des Juifs en tant que remplacées et glorifiées dans le rituel chrétien. »

En d'autres termes, une préoccupation cultuelle aurait dominé et dirigé la rédaction. Il est hors de doute, selon Bacon, qu'aucun raisonnement ne peut délivrer le lecteur non prévenu de l'impression que, lors de la dernière Pâque, la seule que mentionne la Synopse, Jésus visite le Temple pour la première fois, avec ses disciples ([572]).

Les conservateurs de nos jours se sont donné un mal incroyable pour garder côte à côte les deux chronologies évangéliques et les considérer comme complémentaires. D'aucuns, tels Sanday et Stanton, se sont placés comme *a*

priori devant la nécessité de réussir cette opération de conciliation, en posant en principe qu'il n'était pas possible qu'un Juif pieux, comme était Jésus, ne fût pas venu à Jérusalem pour les grandes fêtes ([573]). Supposition bienveillante, mais, par malheur, toute gratuite. En fait, à ne torturer point les textes, nous tirons bien de *Jn.* une durée de trois ans et quelques mois ([574]). C'est arbitrairement et par des amputations difficilement justifiables, qu'on arrive à la réduire à deux ans. Ainsi Bacon ([575]) croit pouvoir dire qu'il n'y a pas grande différence entre les deux chronologies qu'on affronte, mais il a commencé par transporter deux des Pâques de Jérusalem en Galilée, sur une interprétation hardie de *Mc.*, 2, 23 et 6, 39 ; de même a-t-il laissé tomber *Jn.*, 2, 13-25 (la première Pâque) et 10, 22-39 (la Dédicace). Ces corrections faites sur mesure sont inacceptables et la solution du problème gît ailleurs. Si *Jn.* avait prétendu rectifier la Synopse, il aurait vraisemblablement mis quelque insistance dans ses affirmations ; il aurait cherché à leur donner du relief. Cette précaution lui aurait paru d'autant plus nécessaire qu'il contredisait une tradition mise en forme avant sa propre rédaction et certainement répandue dans les communautés depuis longtemps ; une tradition qu'il connaissait bien et qu'il utilisait largement en l'interprétant à son gré. Son intention est donc autre et doit répondre à quelque réalisation symbolique, suivant une tendance qu'il suit volontiers et qui s'accorde, du reste, très bien avec le recul où il se place pour considérer la vie publique de Jésus. Trois ans et demi, c'est *une demi-semaine d'années*, la semaine messianique étant de sept années. Sur cette représentation, non plus, il n'insiste pas ; mais ici il ne s'agit plus d'une simple computation chronologique : nous touchons au cœur du *mystère* que, seuls, comprendront bien les initiés auxquels le livre est destiné. Il serait tout à fait invraisemblable que la prédication de Jésus, aussi pleinement messianique qu'elle apparaît en *Jn.*, eût pu durer si longtemps, et *surtout en Judée*, sans émouvoir les autorités publiques ; il n'en fallait pas tant aux procurateurs romains pour qu'ils prissent leurs sûretés. L'Évangéliste le sent si bien qu'il suppose une sorte de miracle permanent, par quoi l'arrestation de Jésus se

trouve retardée ([576]) jusqu'au moment où le Seigneur la permet lui-même, parce que « *l'heure est venue où le Fils de l'Homme doit être glorifié* » (12, 23. Cf. 13, 1 ; 17, 1).

Aussi bien, les allégations de *Lc.*, s'il fallait conclure de sa citation d'*Isaïe*, en 4, 19, que c'est à la durée d'un an qu'il évalue la longueur de la carrière de Jésus, n'inspireraient-elles pas plus de confiance que celles de *Jn.* ; mais, à défaut de précisions exactes, qu'ils étaient, sans doute, hors d'état de donner, les rédacteurs synoptiques ont, je pense, reflété la conviction des chrétiens de leur temps, qui n'ont pas cru que la vie publique du Seigneur se fût prolongée durant plusieurs années. En vérité, on imaginerait difficilement que le Nazaréen eût pu, sans perdre tous ses fidèles et sans quitter lui-même la confiance en sa mission, s'en aller sur les chemins, trois ans durant, pour annoncer un événement qui ne se produisait point. De telles espérances ne supportent pas longtemps les remises et les délais. A juger en vraisemblance, *environ un an* me paraît encore un total exagéré. La matière évangélique n'exige pas ce minimum ; il s'en faut de beaucoup, et la tolérance probable de la police d'Hérode et de la méfiance romaine ne saurait être poussée si loin. Mon impression — je ne puis donner que ce que j'ai — est donc que la vie publique de Jésus n'a pas dépassé quelques mois, et, si l'on met à part les jours où il fuit et se cache, *quelques semaines* ([577]).

Si nous acceptons comme une probabilité, garantie par le premier rédacteur des *Actes* et du *Troisième Évangile* ([578]), l'indication de *Lc.*, 3, 1, suivant laquelle le Baptiste commence à prêcher la quinzième année du règne de Tibère, soit entre août 28 et août 29, et si nous supposons qu'il est arrêté au bout de quelques semaines, comme c'est vraisemblable, et au plus de quelques mois, nous pouvons placer la carrière de Jésus en 28, 29 ou 30 et en marquer la fin vers avril de 29 ou de 30, si elle se coordonne bien à la fête de la Pâque. Toute précision plus rigoureuse est arbitraire et affaire d'opinion, non de connaissance ([579]). Quand bien même les indications de la tradition synoptique sur la chronologie de la semaine de la Passion seraient exactes — ce qui n'est pas du tout assuré — nous sommes trop mal

au fait de l'état du calendrier lunaire juif en ce temps-là et de sa relation authentique avec le calendrier julien, pour risquer une computation digne de confiance ([580]).

Pour donner une idée des hypothèses ingénieuses ou saugrenues qui ont prétendu retrouver les certitudes que les textes nous refusent, je dirai quelques mots de deux ou trois d'entre elles. Keim, auteur d'une histoire de Jésus considérable, croit savoir que Jean-Baptiste a péri à la fin de 34 et Jésus à Pâques 35 ([581]). Il raisonne ainsi sur le témoignage de Josèphe (*Ant.*, 18, 5, 2) : Hérode Antipas ayant éprouvé de gros revers dans la guerre qu'il mène contre le roi arabe Aretas, en 36, le peuple y voit un châtiment de la mise à mort du Baptiste. Il faut donc que l'exécution du prophète ne soit pas fort éloignée de 36. Mais, pour la Pâque de 36, Pilate n'est plus à Jérusalem ; au plus tard la crucifixion de Jésus se place donc à Pâques de 35 et la mort de Jean, nécessairement antérieure, s'accommode bien de la fin de 34. Il paraît assez imprudent d'accorder une telle confiance à un propos de Josèphe, lequel, du reste, s'arrangerait encore très bien d'un écart plus large, et c'est se jeter dans les fondrières. Car, que devient *la quinzième année de Tibère*? Et, si on la sacrifie à Josèphe, qui ne mérite pas d'ordinaire tant de crédit, peut-on prêter à la tradition lucanienne une erreur de cinq ans sur la mort de Jésus? Keim me paraît expliquer l'obscur par le plus obscur ([582]).

Voici plus arbitraire encore et plus surprenant. De Jonge ([583]) sait que Jésus était disciple d'Hillel. Il se serait manifesté entre quarante et cinquante ans de son âge, ainsi que le dit *Jn.* (8, 56-57) ([584]). Si *Lc.* lui attribue trente ans, c'est que Luc est un peintre qui veut présenter Jésus dans le plein épanouissement de sa force. De Jonge sait plus et mieux encore, par exemple que Jésus est veuf quand il commence à prêcher et qu'il a un jeune fils. C'est de lui qu'il est question en *Jn.*, 6, 9 : « *Il y a ici un jeune garçon qui a cinq pains d'orge et deux poissons* »! Toutes ces belles choses, et d'autres dont je ne dis rien, ne nous touchent point ; pas plus que l'assurance d'un Voigt ([585]), qui s'est persuadé que Jésus a reçu le baptême le 10 ou le 11 janvier 27.

Illusions, fantaisies, singularités, que le bon sens ne sau-

rait retenir et qui nous ramènent à la seule affirmation que recommandent la prudence comme la vraisemblance : nous ne pouvons fixer exactement les limites de la vie publique de Jésus ; mais elles furent étroites. En les étendant au maximum à quelques mois, trois ou quatre peut-être, on ne s'écarte guère de la vérité.

Chapitre X

Le succès de Jésus

I. LA CONTRADICTION DES TEXTES

Il nous est assez malaisé de nous rendre compte du succès de la prédication de Jésus. Au temps et dans les milieux où nos Évangiles ont été écrits, on ne peut plus guère admettre que le Seigneur n'ait pas été écouté, qu'il n'ait pas soulevé l'enthousiasme sur ses pas.

La lecture de *Mc.* laisse l'impression que la manifestation de Jésus produit grand effet dans tout le pays juif. Dès le miracle qui marque son début à Capernahum, sa renommée (ἡ ἀκοὴ αὐτοῦ) se répand « *de toutes parts dans tous les alentours en Galilée* » (1, 28) et, le soir même, « *toute la ville était rassemblée à la porte* » de la maison qui l'avait reçu (1, 33). Dorénavant et où qu'il aille, dès que sa présence est signalée la foule accourt et se presse autour de lui. A mesure qu'on apprend de proche en proche *ce qu'il fait*, le recrutement de cette foule s'étend. Elle vient « *de la Galilée et de la Judée, de Jérusalem, de l'Idumée, d'au-delà du Jourdain, des environs de Tyr et de Sidon* » (3, 7 et s.). Il s'en va, elle le suit (2, 13 ; 10, 46). En vain cherche-t-il à la fuir, en se retirant dans les lieux déserts : il y est vite dépisté (1, 45). Il monte en bateau et passe en hâte sur l'autre bord du lac : une grosse assemblée l'y attend (5, 21). Et une « *foule nombreuse* » entoure ses disciples et guette son retour au pied de la montagne de la Transfiguration (9, 14). Souvent c'est le désir et l'espoir d'un miracle qui attirent les gens ; mais

c'est aussi le désir d'entendre la parole du prophète (6, 15 ; 8, 28) et d'écouter ses instructions (2, 13 ; cf. 4, 1-2). Ce zèle va jusqu'à faire oublier le boire et le manger à ceux qui le ressentent ; ils obligent Jésus à réaliser d'éclatants prodiges pour remédier à leur imprévoyance et les nourrir en pleine solitude (6, 34 ; 8, 1-9). Cet empressement ne se manifeste pas seulement en Galilée ; il se retrouve même dans le pays de Tyr et de Sidon, où une Syrophénicienne accourt en toute candeur, et dès qu'elle a vent de la présence bienfaisante, implore pour la guérison de sa fille (7, 24 et s.) ; même sur les territoires de Judée et de Pérée (10, 1) ; même à Jérusalem, où les ennemis du *nabi* galiléen n'osent pas l'arrêter, parce qu'ils ont peur de la foule (12, 12 ; 14, 2) qui l'écoute avec plaisir (12, 37). En nous contant les deux miracles de la multiplication des pains, l'Évangéliste nous donne un chiffre qui nous renseigne au moins sur ce qu'il entend par *une foule nombreuse* (πλῆθος πολύ) (3, 8) : *5 000 hommes* (πεντακισχίλιοι ἄνδρες) dans un cas (6, 44) et *environ 4 000* (ὡς τετρακισχίλιοι) dans l'autre (8, 9). C'est déjà quelque chose et qui ne passerait point inaperçu des autorités dans un petit pays.

Il circule quelquefois tant d'allants et venants autour de Jésus et de ses disciples, qu'ils ne leur laissent *pas seulement le temps de manger* (3, 20 ; 6, 31). Pour leur parler utilement, il faut que le prophète monte sur une barque qui s'éloigne de quelques mètres du rivage (4, 1). En ville, la presse peut être telle dans la maison où il se trouve et autour d'elle, que, pour amener un paralytique jusqu'à lui, il faut hisser l'homme sur le toit, et le descendre par un trou pratiqué en hâte (2, 1 et s.). Quand Marie et *les siens* viennent pour tenter de l'arracher à la vie qu'il mène et qui les inquiète, ils ne peuvent percer la cohue et c'est par une rumeur passée de bouche en bouche que sa mère lui fait savoir qu'elle est dans la rue et le réclame (3, 31). On bat le rappel des malades et des infirmes dans toute la contrée autour de Gennesareth, pour les lui amener, les mettre sur son passage, leur faire toucher les houppes de son manteau (6, 53-56).

Il n'est sans doute pas nécessaire de répéter d'après *Mt.* et *Lc.* ce que nous venons d'entendre dire à *Mc.* et qu'ils

ont écouté avant nous ; mais il convient de noter que la tradition johannique n'y fait point dissonance. L'empressement autour de Jésus et la recherche des guérisons qu'il opère sont relevés par le quatrième Évangéliste tout comme par le second (4, 39 et s. ; 4, 45 ; 6, 1-2 ; 6, 22 et s. ; etc.). Un moment même, l'enthousiasme devient tel que son bénéficiaire est obligé de s'y dérober par une espèce de fuite, sachant que ces exaltés veulent *le faire roi* (6, 15) ! Au moment où il sort de Jéricho pour monter à Jérusalem, au dire de *Lc.* (19, 11), ceux qui l'entourent croient à l'imminente manifestation du Royaume. On comprendrait aisément pareille confiance et semblables démonstrations chez les *amé-ha-harès*, villageois et paysans, gens simples et prompts aux mouvements extrêmes, qui forment probablement l'auditoire ordinaire de Jésus ([586]) et qu'il connaît assez bien pour savoir comment leur parler. Aussi des modernes, qui n'ont pourtant pas accoutumé d'accepter les yeux clos chaque allégation évangélique, ont cru à cet enthousiasme, ont accepté ce succès ([587]). Que telle soit la vraisemblance n'est pourtant guère soutenable, et les Évangélistes eux-mêmes portent contre elle un témoignage décisif.

On lit dans le Prologue de *Jn.* (1, 11-12) :

> « Il était dans le monde, le monde qui par lui a été fait, et le monde ne l'a pas connu. Il est venu chez lui et les siens ne l'ont pas reçu. »

Pour clairement qu'ait parlé le Baptiste, saluant en Jésus « *l'agneau de Dieu qui ôte les péchés du monde* » (1, 29), son autorité n'a point suffi à réduire ce détestable aveuglement. Si les *signes* — c'est-à-dire les miracles que Jésus consent à faire — décident un certain nombre de Hiérosolymites à croire *en son nom*, ils les arrêtent à une foi toute superficielle qui ne mérite aucune confiance (*Jn.*, 2, 23-24). La masse des Juifs s'obstine, en face du divin Maître, dans une incrédulité tenace, malveillante et meurtrière. C'est même là un des thèmes de notre Quatrième Évangile (7, 1, 11 et 30 ; 8, 59 ; etc.). — Et, dans les Synoptiques, les contradictions à l'optimisme de première apparence ne manquent pas. Rappelons la malédiction lancée sur Chorazin,

Bethsaïda et Capernahum, dont rien n'a pu réduire l'incrédulité, au centre même de l'activité galiléenne de Jésus. Elles ont montré plus d'endurcissement que n'auraient fait Tyr, Sidon ou Sodome (*Mt.*, 11, 20-24 ; *Lc.*, 10, 13-15). Et songeons que cette foule de Jérusalem qui nous a été présentée comme redoutable aux ennemis de Jésus, lui préfère Barabbas (*Mc.*, 15, 11), réclame son supplice (15, 14) et l'insulte sur la croix (15, 29).

Il va de soi que je prends tous les textes que j'ai jusqu'ici avancés selon l'apparence que les Évangélistes ont voulu leur donner, et que je ne les critique point en eux-mêmes, comme le réclamerait une étude d'exégèse. Je ne m'inquiète pas de savoir, par exemple, si la malveillance du Quatrième Évangile à l'endroit des Juifs ne procède vraiment que de ce qu'il sait de leur attitude vis-à-vis de Jésus. N'est-il pas certain que, s'il était persuadé que le Seigneur a trouvé en son temps grand accueil auprès de ses compatriotes, il ne les incriminerait pas ainsi qu'il fait et n'aurait pas à regarder leurs descendants comme les pires ennemis de la Vérité, les *fils du Diable* (8, 44) ? Je ne veux que montrer dans nos Évangiles, côte à côte, l'affirmation du succès et l'aveu de l'échec. Aveu véridique et pénible entre tous, parce que l'incrédulité de ceux qui ont vu et entendu Jésus, ce sera pendant longtemps le plus redoutable argument des adversaires du christianisme.

Or, il ne reste pas sur ce point le moindre doute , c'est bien cet aveu qui est véridique. Les Juifs n'ont pas cru en Jésus et ne l'ont pas *suivi* : c'est hors d'eux et bien malgré eux que quelque chose de durable est sorti de son initiative. Il n'est pas niable qu'il a pu et dû attirer l'attention des *anavim* dans les bourgs de Galilée, qu'il a gagné et retenu la sympathie de quelques-uns d'entre eux. Je ne me risquerais pas à apprécier leur nombre : je doute pourtant qu'il ait été tel qu'on ait pu parler du concours d'une foule, ou d'un enthousiasme quelconque. En tout cas, si un tel mouvement s'est d'abord esquissé — ce qu'on pourrait à la rigueur accorder — il n'a certainement pas duré. Il n'est pas difficile de deviner pourquoi.

Jésus ne parlait pas au peuple, autant que nous en pouvons

juger, le langage que l'on attendait d'un prophète messianiste. Il ne semblait pas s'intéresser au temporel d'Israël. Il ne lançait pas un appel aux armes. Il prêchait la résignation bien plutôt que la révolte. On n'enthousiasme pas les foules avec cela, les foules de Galilée moins encore que d'autres. Le contenu même de son enseignement le condamnait à un insuccès total ou, ce qui revient au même, le réduisait à un succès qui ne pouvait pas rayonner, *qui ne se voyait pas.* Il disait : *Voici que le Royaume approche, transformez-vous.* Et il indiquait en quoi devait consister cette *métanoia.* D'abord, on pouvait ne pas le croire, n'accorder ni attention ni crédit à sa proclamation. Mais, mettons les choses au mieux : on le croyait. Que faire quand on l'avait cru ? Se transformer, en effet, réaliser la *métanoia* — opération toute subjective — et attendre que le Royaume se manifestât. Rien de plus. Pourquoi aurait-on suivi le *nabi* et quelles raisons de se jeter dans l'enthousiasme ? Tout au plus quelques hommes pieux pouvaient-ils s'attacher à celui dont la parole les avait touchés et dont la présence les réconfortait. Quant aux docteurs, aux scribes qui faisaient profession d'étudier et d'observer scrupuleusement la *Thora,* ils ne pouvaient, bien sûr, éprouver pour lui la moindre sympathie. Non pas, comme on l'a trop répété, parce qu'il se révélait entre sa religion et la leur une opposition fondamentale et irréductible, mais parce qu'il leur en coûtait de reconnaître comme l'homme de Dieu et leur maître de piété un ignorant qui n'avait jamais étudié comme eux, un *am-ha-harès. Il enseigne comme ayant autorité* (ὡς ἐξουσίαν ἔχων) — c'est-à-dire comme fait un prophète truchement de l'Esprit — *et non comme les scribes,* fait dire *Mc.*, 1, 22 à ceux qui sont les premiers auditeurs de Jésus en Galilée. Personne n'ignorait, en Israël, que l'Esprit de Dieu souffle où il veut ; mais encore, pour accepter l'autorité de Jésus, fallait-il croire que la *rouach* divine avait vraiment passé sur lui.

S'il avait *agi,* de n'importe quelle manière, son ascendant aurait trouvé de quoi s'affirmer, mais il parlait seulement et conseillait. Les Évangiles nous le montrent se heurtant sans cesse aux pharisiens, discutant avec eux, éludant leurs questions captieuses, déjouant leur hostilité, tout en mettant ses

propres disciples en garde contre *leur levain* (*Mc.*, 8, 15). Quelquefois les *scribes*, les *sadducéens* et les *hérodiens*, entendons les gens de l'École, ceux du Temple et les autorités civiles, font chorus ensemble ou les uns après les autres, avec les pharisiens, ou Jésus lui-même les confond avec eux dans sa défiance (*Mc.*, 3, 6 ; 7, 1 ; 8, 15 ; 8, 31 ; 9, 11 ; 10, 33 ; etc.). Si nous prenons garde qu'au temps où nos Évangélistes ont écrit, la tradition était fixée que le Seigneur avait péri victime d'un complot des Juifs influents, docteurs, prêtres, sanhédrinistes, et qu'en fait c'était à l'astuce haineuse du *rabbi* ou au scepticisme méprisant de l'aristocrate juif que se heurtait le plus rudement l'apologétique chrétienne, nous inclinerons à croire, comme je l'ai déjà dit, que le tableau évangélique — *Jn.* en accentue encore les contours — de l'incessant débat de Jésus avec tout ce qui comptait officiellement en Israël, est passablement conventionnel. J'ai pourtant du mal à le regarder comme entièrement fantaisiste, parce que la logique la plus élémentaire rendait suspecte à l'École, comme au Temple et au Gouvernement, quel qu'il fût, l'initiative d'un homme qui prétendait ne relever que de l'Esprit et, sous une forme quelconque, ramenait et fixait l'attention du peuple sur l'espérance messianique. Ce qui paraît bien artificiel dans la thèse évangélique, c'est l'idée que ces gens-là se concertent dès l'abord pour se débarrasser du gêneur (*Mc.*, 3, 6) et qu'ils sèment les chausse-trapes sous ses pas ; mais qu'ils le considèrent, en effet, comme un gêneur et qu'ils lui témoignent une hostilité *de classe* dès qu'ils le rencontrent, ce n'est guère douteux. Peu leur importent, au fond, sa piété, sa foi grave et candide que des pharisiens ne peuvent pas désapprouver : il est dangereux, tout comme le Baptiste a paru l'être, parce qu'on ne sait jamais comment finissent ces prédications, si innocentes d'apparence, mais en marge de la règle et, en réalité, de l'orthodoxie. Des hommes avertis et circonspects redoutent toujours l'aventure. Or, comme Jésus ne pouvait, je viens d'expliquer pourquoi, compenser cette mauvaise volonté des Juifs considérables, qui formaient le cadre social d'Israël, par l'enthousiasme populaire, il avait, dès le premier jour, perdu la partie. Peut-être n'a-t-il guère

tardé à s'en rendre compte : on le dirait à le voir errer de-ci et de-là, avant que d'aller, comme d'un coup de désespoir, se jeter dans la gueule du loup à Jérusalem ([588]).

II. LES DISCIPLES

Cependant les Évangiles nous montrent Jésus entouré de *ses disciples* (οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ) et circulant avec eux par le pays. Ils forment à la fois sa compagnie ordinaire et son auditoire de choix. Nous voudrions bien savoir d'où ils viennent, qui ils sont et quel est leur nombre ; mais, sur ces points comme sur tous ceux qui nous semblent d'abord de particulière importance dans la vie de Jésus, nous n'avons d'autre recours qu'aux hypothèses, pour atténuer notre ignorance.

La tradition, elle, savait ou croyait savoir (*Mc.*, I, 16-20) comment les premiers de ces disciples avaient été recrutés : par un coup d'autorité irrésistible, sur les bords du lac de Gennésareth :

> « Et en longeant la mer de Galilée il vit Simon et André le frère de Simon, jetant (leur) filet dans la mer, car ils étaient pêcheurs. Et Jésus leur dit : Venez à ma suite et je vous ferai devenir pêcheurs d'hommes. Et aussitôt, laissant là les filets, ils le suivirent. Et s'étant avancé un peu, il vit Jacques, celui de Zébédée et Jean son frère, qui réparaient leurs filets dans leur barque, et aussitôt il les appela, et ayant laissé leur père Zébédée dans la barque avec les mercenaires, ils s'en allèrent à sa suite. »

Le récit marcien est évidemment stylisé : il est difficile, en effet, de croire que des gens qui n'auraient jamais vu ni entendu Jésus lui eussent obéi dès le premier signe, au point de tout quitter pour le suivre, sans savoir où ni pour quoi faire ([589]). Le narrateur a surtout voulu nous laisser bien entendre que ces premiers disciples : Pierre, André, Jacques et Jean ont, sans hésitation, renoncé à tout pour Jésus et qu'ils ne pouvaient agir autrement. Leur appel, présenté comme une sorte de miracle, se place dans une perspective de convention, organisée par la théologie, sans grand souci de la réalité ([590]). Peut-être le souvenir de l'irrésistible vocation d'Élisée par Élie (*I Rois*, 19, 19-20) a-t-il inspiré l'Évangéliste, mais bien plutôt c'est l'idée de la souveraine autorité de

Jésus qui l'a dominé. Toutefois, si nous laissons tomber les circonstances, qui s'organisent dans la perspective de l'Évangéliste et non dans celle de la vraisemblance, ne reste-t-il pas derrière un fait authentique ? Si on admet que *Mc.* a été « l'interprète » de Pierre, il faut sans doute croire à un tel fait ([591]) et entendre que les deux couples de frères ont eu l'impression d'être poussés vers Jésus par une force irrésistible. Ainsi en a-t-il été encore de Lévi d'Alphée, qu'un seul mot du Maître suffit à arracher de sa table de péager (*Mc.*, 2, 14).

Les choses sont racontées différemment dans le Quatrième Évangile, et les premiers disciples appelés ne sont pas tout à fait les mêmes qu'en *Mc.* C'est André et un anonyme, qu'on suppose être Jean ([592]), tous deux d'abord disciples du Baptiste (*Jn.*, 1, 35 à 37 ; 40), puis Pierre (1, 42), puis Philippe (1, 44) ; preuve qu'au temps de la rédaction de *Jn.*, la tradition, touchant ce choix des premiers disciples, n'était pas encore bien arrêtée, donc qu'elle était au fond assez incertaine pour permettre à des intentions particulières, comme celles du quatrième Évangéliste, de s'y installer à leur gré.

Du moins, pouvons-nous retenir que cette tradition concevait l'appel des disciples comme un mouvement de foi impérieux et aussi irraisonné qu'irrésistible, une sorte d'illumination. La réalité avait-elle répondu à cette conception ? C'est possible *en gros* ; mais nous n'en savons rien et il ne serait pas invraisemblable que nos Évangélistes n'en eussent pas su plus que nous. Ils écrivaient en un temps où le cliché de la vocation chrétienne s'imposait à eux. Sans doute, il n'y eut à suivre Jésus que ceux que son ascendant personnel subjugua assez pour les persuader qu'ils éprouveraient à vivre à côté de lui joie et profit. Les raisons psychologiques qui les ont décidés ont probablement varié de l'un à l'autre et nous les ignorons toutes également. Il n'est si misérable *nabi* qui ne se fasse quelques fidèles et, du reste, si Jésus avait circulé seul, je pense que la tradition n'aurait pas manqué de tirer parti d'une circonstance qui aurait mis si bien en valeur le caractère *unique* de sa mission. Remarquons, du reste, que nos rédacteurs ne nous disent pas pourquoi Jésus veut des disciples. La suite du récit semble supposer que

c'est pour en faire des collaborateurs et étendre par eux son action ; mais il se peut bien qu'il y ait là une représentation de l'Évangéliste plutôt qu'une intention du Nazaréen.

Maintenant, de combien de disciples se composait la troupe évangélique ? C'est ce qu'il nous est bien impossible de dire. La tradition ni la vraisemblance ne la supposent nombreuse. On se représenterait mal qu'on la puisse inviter toute à un repas, comme il arrive, ou qu'elle traverse le lac dans une seule barque. A lire nos Évangiles, on n'a pas l'impression que la suite de Jésus dépasse jamais beaucoup le total de ceux qu'ils nomment les *Douze* et nous présentent comme un choix fait par lui-même entre les autres disciples (*Mc.*, 3, 14 : καὶ ἐποίησεν δώδεκα ἵνα ὦσιν μετ'αὐτοῦ) ([593]). Ces *Douze* et peut-être deux ou trois femmes ([594]), en tout une quinzaine de personnes, voilà, je pense, de quoi se composait l'escorte ordinaire de Jésus. L'auteur des *Actes* en jugeait sans doute ainsi, puisque c'est cette quinzaine de personnes qu'il rassemble dans le cénacle à Jérusalem, au soir de l'Ascension (1, 12-14) : les Onze — Judas a disparu — et les femmes. L'adjonction qu'il fait de la mère et des frères de Jésus n'est pas à prendre en considération, puisque, dans tous les cas, la tradition synoptique ignore que la famille du Maître l'ait accompagné dans ses pérégrinations.

Ces *Douze* sont ceux que nous nommons les *Apôtres* et que les *Actes* nous montrent formant une sorte de Collège, pourvu d'une autorité sur les fidèles et l'exerçant au lendemain de la Crucifixion ; chargé aussi d'assurer la propagande chrétienne. La tradition synoptique croyait donc qu'ils avaient été choisis par Jésus. Nous lisons en *Mc.*, 3, 13 et s. :

« Et il monta sur la montagne et il appela ceux qu'il voulut et ils vinrent auprès de lui. Et il (en) établit douze pour être avec lui et pour les envoyer prêcher et avoir puissance de chasser les démons. »

L'intention de la péricope marcienne est de fonder aussi solidement que possible l'autorité des Apôtres. Au temps où écrivait notre *Mc.*, *leur tradition*, plus ou moins authentique, formait encore tout le fond et constituait la principale garantie de la catéchèse chrétienne; mais, visiblement, le

narrateur ne tirait d'elle, sur eux, rien en dehors d'une impression incertaine et d'une liste de noms. Son récit paraît même, en soi, si parfaitement inconsistant que ni *Mt.* ni *Lc.* ne l'ont suivi. Le premier dit (10, 1), dans une tout autre suite chronologique, après divers miracles et incidents, dont *Mc.* n'a pas encore parlé : « *Et ayant appelé ses douze disciples, il leur donna le pouvoir de chasser les esprits impurs et de guérir toute maladie et toute infirmité.* » Quant à *Lc.*, 6, 12, il modifie à son gré le cadre marcien et présente l'élection à sa manière. On dirait qu'il a voulu donner plus de solennité à la scène : Jésus est censé passer une nuit en prière avant de procéder au choix et de donner aux élus le nom d'*apôtres*. Est-ce donc que *Lc.* est mieux renseigné que *Mc.* ? Ce n'est guère probable, car il y a toutes chances pour qu'il se confonde avec le rédacteur qui a « arrangé » les *Actes*, et il apparaît, lui aussi, tout entier « *dominé par la notion de l'apostolat et du témoignage apostolique* » ([595]). Donc, dès le temps de la mise en forme de la tradition synoptique, on ne savait plus dans quelles circonstances les Douze avaient été choisis.

On hésitait aussi quelque peu sur l'ordre dans lequel le choix s'était fait et même sur le nom d'un ou deux des élus. Il nous reste quatre listes apostoliques : une dans chacun des trois Synoptiques et une en *Actes*, 1, 13. Elles s'accordent en ce qu'elles placent Pierre en tête et Judas en queue, ce qui peut répondre plutôt à une opinion de la communauté post-apostolique qu'à la réalité. On remarque encore que les quatre listes semblent se composer de trois séries de quatre noms et que chaque série commence partout par le même nom : Pierre (nº 1) ; Philippe (nº 5) ; Jacques d'Alphée (nº 9). L'ordre des autres noms varie d'une source à l'autre, comme si la liste générale se trouvait constituée par la juxtaposition de trois listes particulières. La plupart des noms se retrouvent dans les quatre énumérations. Toutefois *Thaddée*, qui a le nº 10 en *Mc.* et en *Mt.*, et que certains témoins du texte matthéen nomment *Labbée*, ne figure ni en *Lc.* ni en *Actes*, lesquels, en revanche, donnent *Jude*, ignoré de *Mc.* et de *Mt.* Les commentateurs orthodoxes ont pris de la peine pour stabiliser tous ces flottements et nous convaincre que les

quatre listes étaient au fond identiques. Il est sans doute plus facile de le croire que d'en être sûr.

Du reste, si on excepte Pierre et les deux fils de Zébédée, Jacques et Jean, nous ne disposons d'aucun renseignement recevable sur les hommes dont les listes nous donnent les noms, et il n'est pas bien sûr que les Évangélistes en aient su beaucoup plus long que nous sur eux. Ce n'est pas la tradition qui nous parle de ces neuf compagnons de Jésus : c'est la légende, dont les fables, souvent extravagantes, prouvent justement la carence de la tradition ([596]).

On s'est demandé si le choix des Douze devait être vraiment rapporté à Jésus. D'aucuns ont songé à une sorte de mise à part dans la confiance du Maître d'une douzaine de disciples, reportant la constitution du collège apostolique et la conception même de l'*apostolat* à la première Église de Jérusalem, après la mort de Jésus ([597]). D'autres, tels Wellhausen ([598]) et J. Weiss ([599]), sont allés plus loin et ont soutenu que Jésus n'était pour rien dans le choix lui-même, lequel ne serait qu'une sorte de figuration symbolique des douze tribus ([600]), fixée, elle aussi, dans la communauté première. Lagrange s'indigne de ces doutes et les qualifie de *négation audacieuse*, qui a contre elle le témoignage de toute la tradition ([601]). *Toute la tradition*, en l'espèce, ce n'est pas grand-chose et la réplique ne pèse pas très lourd. Toutefois on peut objecter aux négateurs que l'ancienneté des Douze est attestée par Paul (*I Cor.*, 15, 5) ; que Jacques, *frère du Seigneur*, qui tient beaucoup de place dans la communauté primitive, à en croire les *Actes*, ne figure pas parmi eux (*Jn.*, 7, 5 : « *car ses frères mêmes ne croyaient pas en lui* ») ; que Judas, le traître, est sur la liste, où la première Église ne l'aurait point mis si elle avait décidé du choix ; qu'après la trahison, *Lc.* (24, 9 et 33), *Act.* (1, 26) et *Mt.* (28, 16) disent *les Onze* et non plus *les Douze* ([602]) ; qu'enfin et surtout le groupe apostolique paraît constitué dès le lendemain de la mort de Jésus et comme attaché à sa personne et à son œuvre ; cela s'explique mieux s'il existe *avant* et ne fait que continuer ce qu'il a déjà commencé ([603]).

Je ne puis pas confesser que ces raisons, jugées excellentes par Eduard Meyer, lèvent tous mes doutes. Assurément, il

ne serait pas invraisemblable que Jésus eût mis à part quelques hommes de confiance, non pour *prêcher* (ainsi qu'on traduit d'ordinaire le κηρύσσειν de *Mc.*, 3, 14), mais pour prolonger et étendre sa propre action, pour annoncer le Royaume à son exemple (*Mc.*, 10, 1) ([604]). Mais ce qui n'est pas invraisemblable n'est pas nécessairement vrai, et comment ne pas remarquer que le récit de la mission des Douze donné en *Mc.*, 6, 7-13 et, avec d'importantes variantes, par *Mt.*, 10 et par *Lc.*, 9, reste tout à fait en l'air ? Après nous avoir suggéré que Jésus organise une évangélisation systématique, peut-être de la Galilée, *Mc.* ne souffle plus mot de la mission des Douze et nous laisse dans l'ignorance, où il est probablement lui-même, du cadre, de la durée, des incidents, des résultats de leur tournée. Ce qu'il en dit en 6, 12-13 n'a aucune valeur : « *Et, s'en allant, ils annonçaient la repentance et ils chassaient beaucoup de démons et ils oignaient d'huile beaucoup de malades et les guérissaient.* » C'est de la plus banale et de la plus vide hagiographie. L'attribution à l'hostilité d'Hérode de leur rassemblement autour de Jésus (6, 30) ne se présente pas beaucoup mieux. Il y a lieu de craindre, par conséquent, que la pseudo-tradition ait reporté à Jésus une forme de mission qui a dû devenir d'usage courant dans ce qu'on est convenu de nommer *la période apostolique*, et que ce soit elle qui ait conçu le groupe des Douze, comme une sorte d'*agence de propagande chrétienne*, ainsi que l'imagine évidemment le rédacteur des *Actes* ([605]). L'existence historique des Douze autour de Jésus ne trouve donc pas de véritable garantie dans le récit de leur pseudo-mission. J'ai peur que le prétendu témoignage de Paul en sa faveur ne soit assez fragile ; car, à part l'unique passage que je viens de rappeler (*1 Cor.*, 15, 5) et dont l'authenticité n'est pas à l'abri du soupçon, le Tarsiote semble ignorer les Douze. Ce ne sont pas eux qu'il nomme les *Apôtres* ; ce n'est pas avec eux qu'il traite lorsqu'il vient à Jérusalem (*Gal.*, 1, 19 ; 2, 9) ([606]). Quant à l'existence d'un groupe constitué au lendemain de la mort de Jésus, nous constaterons bientôt qu'elle-même n'est rien moins qu'assurée.

Je ne crois pas à la mission des Douze et je ne crois guère au choix des Douze par Jésus. J'accepte que la tradition ait

conservé, vaille que vaille, les noms d'une douzaine de familiers, de compagnons fidèles du Maître, et j'incline à penser qu'ils représentent le total de la troupe évangélique, la compagnie habituelle de Jésus. Il ne faut naturellement pas prendre en rigueur un chiffre qui peut être symbolique ou, à tout le moins, conventionnel ; il donne pourtant une idée de ce que durent être, dans la réalité, *les foules* qui accompagnaient le *nabi* galiléen.

III. L'ITINÉRAIRE DE JÉSUS ([607])

Je me représente donc Jésus circulant à travers le pays en compagnie d'une poignée de disciples. Mais où est-il allé au juste, quel itinéraire a-t-il suivi avant que de monter chercher la mort à Jérusalem ? Question qui reste sans réponse satisfaisante, parce que, de toute évidence, la tradition évangélique ne s'est intéressée à elle que très superficiellement. Elle est, comme nous l'allons voir, liée à celle qui fait l'objet principal de ce chapitre, celle du succès de Jésus.

Il va de soi qu'elle ne prend pas le même aspect si on s'en tient au petit schéma qu'on arrive à tirer de la Synopse, ou si on accepte, avec la chronologie johannique, les voyages à Jérusalem que le Quatrième Évangile prête à Jésus. Un des derniers historiens qui, à ma connaissance, ait envisagé le problème, l'honnête conservateur anglais Headlam, encore que très désireux de ne rejeter que le moins possible des assertions évangéliques, avoue ([608]) qu'elles se présentent suivant une chronologie trop peu précise pour qu'il nous demeure permis de leur demander un tableau exact des voyages de Jésus. Mis à part quelques courtes expéditions autour du lac, Headlam croit pourtant pouvoir distinguer : 1° deux longs circuits en Galilée, avec visite de Nazareth, Naïm et Cana ; 2° deux voyages, en traversant le lac, à Gerasa et à Bethsaïda ; 3° un voyage sur le territoire de Tyr et de Sidon, avec une pointe en Décapole ; 4° plusieurs *montées* à Jérusalem ; il ne sait pas combien. Cela est bien vague et bien incertain, surtout en raison de la combinaison assez arbitraire des données de la Synopse, elles-mêmes passablement incohérentes, et de celles de *Jn.* Cependant, à qui l'interroge

seul et avec circonspection, *Mc.* laisse peut-être atteindre sinon la certitude, qui se dérobe ici comme ailleurs, du moins une espèce de vraisemblance ([609]).

C'est d'abord un séjour au bord du lac de Tibériade qui semble probable. Capernahum en est le centre. Là se trouve *la barque* (τὸ πλοῖον) dont Jésus se sert pour aller d'une rive du lac à l'autre (3, 9; 6, 32; etc.). Il n'est d'ailleurs pas impossible que l'Évangéliste abuse un peu de ces traversées et leur demande les transitions dont il a besoin pour enchaîner ses récits ([610]). De Capernahum le prophète rayonnait : « *il parcourait les villages d'alentour en enseignant* » (*Mc.*, 6, 7). Il aurait étendu ses *tournées* à toute la Galilée (1, 39), et même fait visite à *son propre pays* (εἰς τὴν πατρίδα αὐτοῦ), où il n'obtint aucun succès (6, 1-6). Je doute pourtant qu'il se soit beaucoup éloigné du lac, parce que le temps lui a manqué. *Mc.* donne l'impression que, très vite, au bout de quelques semaines peut-être, les choses se gâtent.

Hérode Antipas, tétrarque de Galilée et Pérée, et que le populaire appelle roi, entend parler du nouveau prophète; il est censé se demander (6, 14 et s.) si cet homme ne serait pas Jean-Baptiste ressuscité des morts, et il s'inquiète. L'Évangéliste enferme une vraisemblance très frappante dans une affabulation de fantaisie, parce qu'il veut amener l'histoire de la mort du Baptiste (6, 17-29), qui, telle qu'il la raconte, paraît beaucoup plus du domaine de la légende que de celui de l'histoire ([611]). Hérode, qui réside d'ordinaire à Tibériade, n'a pas grand-peine à savoir ce qui se passe à Capernahum, quelques lieues au nord. Il a sa police, qui ne peut pas fermer les yeux sur les faits et gestes d'un *homme de Dieu. Mc.* nous montre les Douze se rassemblant autour de leur Maître et cherchant un lieu désert à l'écart (6, 30). Ils vont vers Bethsaïda (6, 45), puis, de là, vers Gennesareth (6, 53), c'est-à-dire d'abord vers le nord du lac, puis vers l'étroite plaine qui le borde à l'ouest et où se trouve Capernahum. On dirait que la petite troupe essaie, en se déplaçant vite, de dépister une recherche redoutable ([612]). Je n'ai aucune confiance dans le détail de la narration marcienne, qui ne précise rien et n'explique rien; mais le sentiment d'hostilité contre Jésus qu'elle attribue aux *hérodiens*, comme aux pharisiens et aux saddu-

céens, et cette promptitude, cette fréquence dans les déplacements qu'elle prête au Nazaréen sont trop logiquement inévitables pour n'être point réels. *Lc.* (13, 31) avance ici une affirmation qui lui appartient en propre et dont nous ne pouvons apprécier l'autorité. C'est dommage, car elle mériterait d'être exacte. Il prétend que ce sont des pharisiens qui, à l'instigation du tétrarque, se chargent d'insinuer à Jésus qu'il ferait bien de quitter la Galilée. Antipas peut ne pas avoir envie de recommencer l'affaire de Jean-Baptiste avec un inspiré qui ne paraît pas encore bien redoutable : qu'il aille se faire pendre ailleurs ([613])! On a donc l'impression — rien de plus — que Jésus sent à la fois qu'il n'a pas réussi en Galilée et que les autorités publiques lui deviennent hostiles.

Alors il s'en va vers les *confins de Tyr* (7, 24) ([614]), c'est-à-dire dans la partie de la région phénicienne qui borde la Galilée au nord, avec l'intention de s'y cacher (οὐδένα ἤθελεν γνῶναι). Selon toute apparence, il ne parle plus et semble avoir renoncé à sa mission. C'est tout artificiellement que l'Évangéliste suppose qu'une païenne, une Syrophénicienne, vient lui donner occasion d'authentiquer l'accès des Gentils à la foi en lui demandant un grand miracle, qui n'est probablement qu'une allégorie concrétisée ([615]) (celle du salut des païens qui ont cru) et tout à fait étrangère à Jésus. Comme ce voyage chez les *goyim* paraît entièrement *creux*, puisque *Mc.* n'y place que ce miracle tendancieux, on a pu se demander s'il n'avait pas été lui-même inventé, pour donner raison d'être au miracle ; et il est difficile de nier qu'il en soit ainsi, parce que l'Évangéliste ne s'intéresse qu'au prodige dont sa catéchèse a besoin. Je crois pourtant à la vraisemblance d'une sorte de *retraite* hors de la portée d'Antipas : la région phénicienne ne serait pas mal choisie.

Du reste, à partir de ce point, le cadre géographique du récit marcien devient très confus. « *Et de nouveau partant du pays de Tyr, il vint par Sidon à la mer de Galilée, au milieu du pays de la Décapole* » (7, 31). Donc, il irait de Tyr à Sidon, c'est-à-dire du sud au nord ; puis, de là, reviendrait vers le sud-est jusqu'au lac et pousserait encore plus avant, dans la même direction, vers la Décapole. Après quoi, nous le revoyons sur le lac, reprenant ses voyages d'un bord à l'autre

(8, 10, 14 et 22) ; aussitôt après (8, 27 et s.), il est aux environs de Césarée ([616]), chez le tétrarque Philippe, très au nord du lac. Il viendrait de Bethsaïda en remontant la rive gauche du Jourdain. Tout cela paraît bien incohérent. Ce le serait, en effet, s'il s'agissait d'un voyage régulier, et l'on pense, par exemple, que l'Évangéliste a placé *après* la pointe en Phénicie des épisodes galiléens qui devaient s'être passés *avant* ; ou, encore, qu'il a ramené arbitrairement Jésus à Césarée de Philippe, alors que cette ville se trouvait sur son chemin quand il était allé de Sidon au lac ; donc que *Mc.* a brouillé, sans vergogne, circonstances et chronologie. Mais, s'il s'agit vraiment de la fuite incertaine d'un homme qui se sent traqué, la singularité — toute réserve faite sur les anecdotes dont le narrateur se sert pour masquer le vide total de son information — la singularité et l'incohérence ne sont plus si mauvais signes.

Il revient de là (9, 30) — je suppose que c'est toujours des environs de Césarée qu'il s'agit — à travers la Galilée, pour regagner Capernahum (9, 33) en recherchant l'incognito. Il ne fait sans doute que toucher barre dans la ville où il est trop connu, car, tout aussitôt (10, 1), il repart pour la Judée, en passant par la Pérée ([617]). Et il recommence à prêcher. Il a repris courage, parce qu'il s'est arrêté à une résolution qui lui rend confiance : il monte à Jérusalem. On ne peut nier que tout cet itinéraire marcien reste d'une incertitude extrême. La Synopse ne l'éclaire pas ; il s'en faut. On s'en rendra bien compte, rien qu'en comparant à sa dernière partie le passage de *Lc.*, 9, 51 et s., qui en forme le pendant et qui semble faire monter Jésus à Jérusalem par la Samarie et la Judée, ce qui est la route ordinaire en venant de Galilée. Tout ce morceau lucanien est, lui aussi, d'une confusion déconcertante et ressemble à une liquidation de ce que *Lc.* n'a pu placer ailleurs ([618]).

Jésus est censé arriver par Jéricho (*Mc.*, 10, 46), ce qui rend vraisemblable le crochet par la Pérée. Le pays est gouverné par Antipas assurément, mais le Galiléen n'y est pas connu et il lui est sans doute plus facile de s'y dissimuler qu'en Samarie et en Judée, où la police romaine s'exerce directement.

Je ne me dissimule pas que l'exégèse des transitions de *Mc.* est rarement favorable à leur véracité, qu'en trop de cas on soupçonne légitimement que s'il conduit Jésus ici ou là, c'est parce qu'il a besoin qu'il y aille et peut-être pas parce qu'il sait qu'il y est véritablement allé ([619]). C'est pourquoi je ne garantirais pas que l'itinéraire de Jésus soit bien tel que je viens de le restaurer sans beaucoup de conviction. Je crois pourtant que l'Évangéliste n'ayant, de toute évidence, aucun intérêt à donner à ses lecteurs l'impression que le Maître ne peut pas rester longtemps en Galilée et s'y sent traqué très vite, n'a pas imaginé le fait même de ce déplacement incessant hors du centre premier de la prédication de la Bonne Nouvelle. Tout au plus en a-t-il localisé à son gré les étapes ; mais, en vérité, nous ne savons pas s'il l'a fait et, comme je n'aperçois pas de bonne raison qui l'ait poussé à le faire, si ce n'est sur quelques détails, je ne répugnerais pas à accepter la possibilité qu'*en gros* il eût dit vrai. On connaîtra aisément, en lisant les dix premiers chapitres de *Mc.*, que la matière qu'ils contiennent ne suppose qu'un espace de temps très court : cinq ou six semaines en Galilée et autant — tout au plus — sur les confins suffiraient, à ce qu'il semble, très bien. Je ne vois aucune chance que ce soit beaucoup plus, à moins que l'Évangéliste n'ait véritablement rien su ou rien dit de la réalité.

Chassé de Galilée, Jésus monte donc vers Jérusalem. On s'en étonne d'abord, car quelles chances de succès peut-il rencontrer dans la ville que domine le Temple, où règnent les docteurs de l'École à côté des prêtres, où veille le Romain soupçonneux, où il n'est lui-même qu'un provincial sans prestige ? L'Évangéliste a sa réponse : le Nazaréen vient à Jérusalem pour y souffrir et y mourir, ainsi qu'il l'a annoncé aux Douze (10, 33 et s. ; cf. 8, 31 et 9, 31). Mais c'est là, en réalité, une explication donnée *post eventum.* Le rédacteur est conduit par la préoccupation de nous persuader que Jésus n'a pas été frappé par un coup inattendu, qu'il l'avait prédit comme une nécessité inhérente à sa mission. L'étude de la Passion nous persuadera sans peine que cette représentation apologétique est totalement inexacte. Du reste, ce n'est pas pour mourir, c'est pour agir que le prophète s'achemine vers

la Ville sainte ([620]). Il a constaté que tout ce qu'il a pu dire et faire, depuis le jour où il a senti palpiter dans son cœur la *rouach* de Iahvé, n'a servi de rien. Mais Dieu ne ment pas : c'est son serviteur qui n'a pas compris qu'un rôle comme le sien ne se jouait pas dans les bourgades de Galilée. Jérusalem, c'est son dernier espoir, parce que, selon l'attente commune, c'est dans la Cité de David que doit se manifester et se réaliser le Royaume qu'il annonce ([621]). Loisy remarque avec juste raison ([622]), à ce propos, l'intérêt d'une comparaison entre deux passages de la Synopse, l'un de *Mt.* (19, 28), l'autre de *Lc.* (19, 11). Au moment de raconter la parabole des mines, *Lc.* introduit cette incidente : « *...parce qu'il était près de Jérusalem et qu'on pensait que le Royaume de Dieu allait tout de suite apparaître* ». Et la parabole prétend établir que chacun sera récompensé selon le zèle qu'il aura montré avant le Grand Jour. Quant à *Mt.*, parmi les propos qu'il prête à Jésus sur le point d'entrer en Judée (19, 1), il place la promesse faite aux Douze qu'ils seront assis chacun sur un trône et jugeront les douze tribus. C'est, indirectement, l'annonce de l'imminente réalisation du règne de Dieu. Je ne crois pas qu'il soit trop téméraire de conclure de ces deux textes rapprochés que la tradition avait gardé le sentiment d'une vive exaltation de la troupe évangélique à l'approche de Jérusalem, dans l'espoir ardent de l'événement espéré.

Selon la tradition marcienne (11, 1-11), cet enthousiasme préjudiciel se serait manifesté par une démonstration bien dangereuse. Sur l'ordre de Jésus, deux disciples étaient allés à Béthanie, à l'extrémité sud du mont des Oliviers, quérir un ânon.

« Et ils amenèrent l'ânon à Jésus et ils mirent sur lui leurs manteaux et il s'assit dessus. Et plusieurs étendirent leurs manteaux sur le chemin et d'autres des verdures qu'ils coupaient dans les champs. Et ceux qui marchaient devant, et ceux qui suivaient criaient : « Hosanna! Béni soit le règne qui vient de notre père David! Hosanna dans les hauteurs (du ciel) ([623])! » Et il entra dans Jérusalem, dans le Temple... »

A prendre ce récit au pied de la lettre, il est clair que Jésus a voulu faire une entrée messianique dans la Ville, en réalisant la prophétie de *Zacharie*, 9, 9 : « *Réjouis-toi*

grandement, fille de Sion ! Pousse des cris de joie, fille de Jérusalem ! Voici que ton roi vient vers toi, juste et sauveur ! Il est humble et monté sur un âne... » *Mt.*, 21, 4, qui rappelle la prophétie, ne manque pas, selon sa coutume en pareil cas, de dire qu'il s'agit, en effet, de l'accomplir. Toute la question est de savoir si cet accomplissement est le fait de Jésus ou celui du narrateur évangélique. Et, sur ce point, les avis se partagent, car l'hésitation se comprend ([624]).

Si Jésus et ses disciples sont bien arrivés aux portes de Jérusalem dans l'état d'esprit que je leur ai supposé, il n'y aurait évidemment pas d'impossibilité à ce que *lui* eût voulu *frapper les masses* ([625]), pour les entraîner et à ce qu'*eux* eussent organisé un cortège. Pourtant, je ne crois pas à la réalité de l'épisode, d'abord parce que je ne vois pas où un *nabi*, probablement inconnu des gens de Jérusalem, aurait été chercher hors des murs les éléments d'un tel tumulte ([626]); ensuite parce qu'on ne comprendrait pas, au cas où il les aurait mystérieusement trouvés, comment les autorités romaines et juives ne seraient pas intervenues, tout justement pour éviter qu'il réussît à émouvoir le peuple, succès qu'elles redoutaient par-dessus tout; enfin parce que le récit en paraît non pas seulement stylisé, mais tout artificiel : il montre que les Prophéties sont accomplies et que les Juifs, qui vont méconnaître Jésus, seront bien sans excuses, puisqu'ils auront été avertis de sa dignité. La substance même de ce récit est fournie par le passage de *Zacharie* que j'ai rappelé et par le *Psaume* 118 (117 de la Septante), qui donne l'essentiel des prétendues acclamations. Il s'agit si bien d'une construction ([627]), qui est à elle-même sa propre fin, que cette entrée magnifique n'a *aucune suite*. On dirait que tout l'enthousiasme s'arrête à la porte du Temple, d'où Jésus est censé revenir tout paisiblement à Béthanie, avec les Douze : ils n'ont pas fait tout ce bruit à eux seuls (*Mc.*, 11, 11). Le lendemain, personne dans la Ville ne paraît plus se souvenir de rien. Je ne pense pas que les choses se seraient ainsi passées, si ne fût-ce qu'un parti de Hiérosolymites avait cru recevoir le Messie. Légende tendancieuse ou construction postérieure, voilà des mots qu'il faut répéter bien souvent quand on passe en

revue les épisodes que la tradition synoptique a portés jusqu'à nous. Il est impossible de ne pas remarquer l'extrême pauvreté et l'incohérence de son contenu ([628]) : quelques allées et venues et des miracles, accompagnant des instructions orientées pour la plupart vers le proche avenir eschatologique. De faits utilisables pour l'historien, de faits qui nous permettent d'approcher véritablement du Jésus réel, point ou guère, même pour qui ne s'embarrasse pas des scrupules de la critique. Est-ce donc qu'il n'y avait pas eu autre chose dans la courte existence publique du Nazaréen ? C'est bien possible. Mais je pense que cette fâcheuse indigence s'explique surtout par l'indifférence, sinon de la tradition, du moins des rédacteurs évangéliques, à tout ce qui ne servait pas directement à leurs propres fins, à tout ce qui restait inutile à la catéchèse, à l'apologétique et au culte. C'est pourquoi elle et eux ont beaucoup plus insisté sur le drame de la Passion et la merveille de la Résurrection, devenus, par la force des choses, le fondement de la foi au Christ, que sur tout le reste de la vie de Jésus.

Avant d'étudier cette conclusion où s'enclôt, dit-on, le secret des origines du christianisme, nous devons nous demander ce que Jésus croyait être en arrivant à Jérusalem, quelle idée il se faisait de sa personne et de sa mission, et ce qu'il enseignait au juste.

DEUXIÈME PARTIE

L'enseignement de Jésus [629]

Chapitre premier

Notre information

I. LES TEXTES

Il est trop clair que, pour nous expliquer la naissance du christianisme, une bonne information sur l'enseignement de Jésus nous serait d'une utilité plus grande encore qu'une connaissance solide de sa vie. La possédons-nous ? Il est bien difficile de le croire. Nous ne pouvons guère espérer de lumière que des Synoptiques. Ce qui nous vient d'ailleurs, ainsi que le remarque justement Harnack ([630]), tiendrait en moins d'une page. Les orthodoxes prétendent placer le Quatrième Évangile sur la même ligne que les trois autres; mais il est impossible à un exégète indépendant de les imiter. Touchant l'enseignement de Jésus, comme pour ce qui regarde sa vie, l'Évangile johannique représente une interprétation tendancieuse de la tradition, une méditation, plutôt mystique que proprement théologique, sur des thèmes peut-être sortis de cette tradition, mais aussi sur d'autres qui ne lui doivent rien et que Paul a déjà développés. Le considérer comme un complément des Synoptiques et ajouter ses affirmations à leur témoignage, c'est là une imprudence impossible à justifier en critique et qui, du reste, ne peut conduire qu'à réaliser un ensemble aussi incohérent qu'il est artificiel. Paul ne nous donne pas grand-chose, et on est d'abord tenté de s'en étonner quand on voit quelle autorité il attache et ne peut pas ne pas attacher aux paroles du *Seigneur Jésus* : « *Ainsi,*

lisons-nous en *1 Cor.*, 9, 14, *le Seigneur lui-même a établi* (καὶ ὁ κύριος διέταξεν), *pour ceux qui annoncent l'Évangile, de vivre de l'Évangile.* » Et encore en *1 Cor.*, 7, 10 : « *A ceux qui sont unis par le mariage, je prescris* (παραγγέλλω), *pas moi, mais le Seigneur* (οὐκ ἐγὼ ἀλλὰ ὁ κύριος), *que la femme ne se sépare pas de l'homme.* » Sur d'autres points concernant la discipline de l'union conjugale, l'Apôtre a soin de noter que, ne disposant pas d'une prescription du Seigneur, il ne peut que donner son propre avis (*1 Cor.*, 7, 12 et 25). Nous ignorons quel usage il faisait, dans sa prédication, de l'enseignement de Jésus, donc nous ne savons pas ce qu'il en connaissait; mais, à simple lecture bout à bout de *Mt.* et de *l'Épître aux Romains*, il est visible que la *doctrine* paulinienne différait déjà assez grandement de celle que notre premier Synoptique prête au Nazaréen, pour qu'elle n'ait pas dû s'attacher au détail de conceptions qu'elle dépassait, plus qu'aux incidents d'une vie qui ne l'intéressait plus (*2 Cor.*, 5, 16). Entre l'Évangile de Jésus et celui de Paul, agissent des influences que les Synoptiques ont ignorées : révélations personnelles ou spéculations de diverses origines, qui placent le Tarsiote sur un autre plan. C'est pourquoi, à la réflexion, on ne s'étonne plus de sa carence ([631]).

Les autres écrits du Nouveau Testament ne nous donnent rien du tout. C'est, du reste, un fait digne de remarque, en ce qu'il laisse craindre que les générations chrétiennes auxquelles nous devons ces ouvrages (les *Actes*, les *Épîtres catholiques*, l'*Apocalypse*) ne se placent au même point de vue que Jésus pas plus pour apprécier ses idées que pour se figurer sa personne. Elles s'intéressent bien davantage à ce que leur foi attend du Seigneur dans un tout proche avenir qu'à ce qu'il a fait ou dit dans le passé, durant son existence terrestre.

La littérature chrétienne la plus ancienne, que représente le recueil dit des *Pères apostoliques*, accuse les mêmes tendances et ne nous rend pas plus de services dans notre recherche.

Les *Agrapha* eux-mêmes nous abandonnent; je veux dire qu'ils n'ajoutent rien de très profitable à ce que nous tenons

des Synoptiques. Il suffit de feuilleter le recueil de Resch ou celui de White pour en être convaincu ([632]).

Nous devons donc nous contenter de la glane que nous offrent les Synoptiques. Des deux recueils fondamentaux qui les ont constitués, un seul, celui des *Logia*, nous intéresse vraiment, en l'espèce. Il ne faut pas nous dissimuler que les restaurations qu'on en a tentées, en l'extrayant de *Mt.* et de *Lc.*, ne dépassent pas la vraisemblance et que son existence même est encore contestée quelquefois comme hypothétique. Nous ne savons pas si le recueil n'a point circulé sous des formes assez différentes, disons en éditions diverses. Quoi qu'il en soit, n'oublions pas que c'est seulement ce que nos Synoptiques ont jugé à propos de s'approprier de son contenu qui est censé nous renseigner sur l'enseignement de Jésus.

En quantité ce n'est guère. On a calculé qu'il n'a pas fallu plus d'une heure à Jésus pour dire tous les *mots* que nous possédons de lui ([633]) et que, pour débiter tous les discours que les Évangiles lui prêtent, il suffirait de six heures, le temps que réclament deux harangues parlementaires moyennes ([634]). Il est donc certain que nous ne possédons pas la prédication de Jésus dans son entier: mais qui aurait pu la conserver? Tant qu'il prêche, on ne se préoccupe certainement pas de recueillir ce qu'il dit ; on n'y voit pas à proprement parler une doctrine qui présente un intérêt pour l'avenir; on ne retient que la promesse qui soutient toutes ses instructions et rend, du reste, toute doctrine inutile : celle de la proche réalisation du Royaume attendu. Les disciples eux-mêmes ne paraissent pas sentir que ces instructions se relient *intérieurement*; ils les reçoivent isolément et en conservent, avec l'intention générale et le but, les sentences plus ou moins frappantes.

Il n'est pas étonnant que la tradition qui n'a pu, en définitive, se nourrir que de leurs souvenirs, ne soit pas plus complète ni mieux ordonnée. Toute la question est de savoir si elle l'est assez pour nous permettre une intelligence suffisante de ce qu'a voulu et dit Jésus. A cette question, les réponses les plus contradictoires sont faites. Ainsi Harnack nous assure ([635]) que les Synoptiques « *nous donnent*

une image parfaitement claire de la prédication de Jésus, aussi bien dans ses traits principaux que dans ses applications particulières ». Tout au contraire, Batiffol tient pour certain ([636]) que si les Synoptiques ont gardé *les éléments fondamentaux* de l'enseignement de Jésus, ils ne nous apportent pas tout le contenu de cet enseignement : « *sur certains points ces éléments ne sont plus que des indications ; sur des articles essentiels de notre foi chrétienne, ces éléments mêmes font défaut.* » On doit donc reconnaître *l'imperfection des Évangiles* ; s'y refuser constitue, au premier chef, une *erreur protestante*. Le Seigneur a confié à ses disciples immédiats bien autre chose que ce que les Évangélistes ont consigné. Cette autre chose — est-il besoin de le dire ? — c'est le contenu de la tradition catholique. La contradiction qui sépare le théologien protestant du théologien romain répond tout simplement aux postulats de leurs croyances respectives.

A première lecture, on reconnaît dans les *Logia*, ou, du moins, on aperçoit à travers l'utilisation que *Mt.* et *Lc.* en ont faite ([637]), une collection de sentences et un certain nombre de discours. Parmi les sentences, il y a lieu de distinguer entre celles qui, si je puis ainsi dire, expriment un enseignement et qui seraient à leur place dans un corps de doctrines ([638]), et celles qui ne représentent rien que des *mots*, une improvisation liée aux circonstances et sans rapports avec un système préconçu et cohérent ([639]). Confondre les deux catégories, ou plutôt les mettre sur le même plan, est une erreur commune à laquelle n'échappent pas les Évangélistes eux-mêmes. Elle conduit à prendre une simple boutade ou un paradoxe, que l'occasion d'où ils sortent suffirait à expliquer ([640]), pour une norme éternelle.

Or, dans un grand nombre de cas, les sentences se sont conservées en s'isolant des circonstances qui les avaient, pour ainsi dire, engendrées et qui, en tout cas, fixaient leur sens exact et limitaient leur portée. Alors, les rédacteurs évangéliques les ont utilisées à leur gré, soit en les rapprochant, dans un cadre qui n'était pas le leur, d'autres sentences analogues, soit en les ajustant, par le secours oppor-

tun d'un coup de rabot plus ou moins appuyé, à une utilisation arbitraire ([641]). Dans l'opération, elles ont perdu, selon toute apparence, leur sens véritable. Du reste, il est visible que les Évangélistes n'ont pas apporté plus de scrupules ni de respect à manier les autres *logia*, ceux qui, dès l'origine, avaient probablement une intention de prescription générale et d'enseignement.

C'est un lieu commun dans les milieux confessionnels, et même dans quelques autres, que de célébrer la beauté des discours évangéliques.

« *Ils sont bien tels,* nous assure-t-on ([642]) *que doivent être ceux d'un dieu fait homme* »; on y reconnaît « *dans le fond et dans la forme, l'esprit et le cœur du Verbe incarné* ». On y admire particulièrement une concision qui exprime « *dans le moins d'espace possible les pensées les plus hautes, les plus justes, les plus pratiques, sur Dieu et les choses divines, sur l'homme et sa destinée, sur la vie présente et la vie à venir, sur le devoir et sur la perfection... un naturel, une netteté, une simplicité inimitable... une onction toute céleste..., une manière de parler facile et populaire..., un à-propos merveilleux* », si bien que la parole prêtée aux Juifs en *Jn.*, 7, 46 : « *Nul homme n'a jamais parlé comme cet homme* » est vraie dans tous les sens. On conclut que ces prédications, qui sont d'ailleurs « *plutôt des entretiens que des discours..., nous font voir* — jointes à la vie publique de Jésus elle-même — *et entendre ce qu'on peut imaginer de plus grand, de plus saint, de plus touchant : l'Homme-Dieu vivant ici-bas, ou la sagesse et la charité en personne se révélant aux hommes et conversant familièrement avec eux.* »

Tout cela, qui est fort bien senti et fort bien dit, ne repose malheureusement que sur une illusion. Il ne saurait subsister le moindre doute : les discours que les Évangiles lui prête, *Jésus ne les a jamais prononcés.* Ce sont des compositions artificielles, dont on peut tout au plus espérer qu'elles mettent en œuvre des *logia* authentiques. Le *Sermon sur la montagne* lui-même, sur lequel on a tant épilogué, n'échappe pas à cette règle; au contraire, il suffirait à la fonder et, en tout cas, il la confirme avec éclat.

Examinés avec quelque attention, ces discours se résolvent en une poussière de sentences, ou, dans les cas les plus favorables, en petits groupes de sentences ([643]). Ils apparaissent comme l'œuvre de la communauté primitive, pour la plus large part; comme celle des rédacteurs évangéliques,

pour le reste. On les a composés en juxtaposant des sentences et des paraboles qui paraissaient se ressembler soit par leur fond, soit tout simplement par leur extérieur et leur forme ([644]). La communauté primitive a demandé à la collection de sentences que lui offrait la *paradosis* plusieurs services différents. Celle-ci n'a pu les rendre qu'en s'accommodant d'intentions et de tendances qui lui étaient dans le principe fort étrangères. Par exemple, le besoin s'est fait vite sentir d'une sorte de catéchisme de morale qui serait offert, au nom du Seigneur, aux nouveaux convertis : le *Sermon sur la montagne* est né de cette nécessité. Et encore : il a fallu fixer et authentiquer les devoirs des missionnaires, le discours que Jésus est censé tenir aux Apôtres avant que de les envoyer en mission y a pourvu (*Mt.*, 10, 5, et s.). Des difficultés survenues entre la jeune Église et les disciples du Baptiste, sort le discours sur Jean, que donne *Mt.*, 11 ; l'opposition des docteurs juifs à la propagande chrétienne dans les juiveries, engendre le discours sur les pharisiens, de *Mt.*, 23 ([645]).

Un historien catholique a pu soutenir, non sans apparence de raison ([646]), que ces discours faits de sentences juxtaposées, s'ils sont conformes à la manière « sapientelle », chère au génie sémitique, répondent mal à ce qu'on attendrait de Jésus, en ce qu'ils dénotent trop d'artifice dans le style et manquent trop d'effusion et d'abandon. La parole authentique du Maître devait être autrement « jaillissante ». On le croirait, en effet, volontiers; mais, entre *croire* et *savoir*, ne supprimons pas la distance. Ce que nous savons, en tout cas, c'est que la comparaison de *Mt.* et de *Lc.* exclut la possibilité de croire que les discours évangéliques aient été prononcés.

Si nous considérons, par exemple, *Lc.*, 12, 1-7, et même tout le chapitre 12, qui contient une longue leçon de Jésus à ses disciples, nous y reconnaissons aisément une compilation, façonnée par mise bout à bout, 1° de sentences isolées, et qui ont perdu leur cadre; 2° d'une parabole sur l'avarice, suivie d'une instruction sur le détachement des soucis terrestres, qui ne s'y rattachait pas nécessairement et que *Mt.*, 6, 25, utilise d'autre sorte; 3° de plusieurs

groupes de sentences sur la nécessité de se tenir prêt à la venue du Royaume, laquelle sera soudaine, et sur le châtiment inévitable de ceux qui, étant mis à même de savoir ce qu'il convient de faire, ne veulent ni le comprendre ni s'y résigner. Il suffit de lire ces sentences, du verset 35 au verset 59, pour en sentir la profonde incohérence. Cette impression est confirmée d'autre part par *Mt.*, qui, trouvant ces *logia* isolés ou par petits groupes dans sa source, les a employés tout autrement que *Lc.*, en les répartissant sur plusieurs chapitres.

Le caractère artificiel du *Sermon sur la montagne* ressort de même avec évidence d'une comparaison rapide avec le *Sermon dans la plaine* rapporté en *Lc.*, 6, 20 et s. Les sentences et groupes de sentences de *Mt.* se retrouvent partiellement en *Lc.* ([647]), mais parfois sous une autre formule et dans une *suite* différente. D'autre part, il y a en *Mt.* de notables parties qui ne sont pas en *Lc.* ([648]) et plusieurs qui y sont, mais ailleurs, dans un cadre différent ([649]). Ce qui prouve que chaque rédacteur a exploité à son gré la matière de sa source, pour en faire son ou ses discours. Au reste, il est trop clair que personne n'avait pris la peine de sténographier et que personne n'eût été en état de retenir à simple audition les 170 versets du discours de *Mt.*, ou seulement les 30 versets de celui de *Lc.*

En définitive, le seul renseignement à peu près sûr qu'il nous soit permis de tirer des discours évangéliques, c'est une indication touchant les préoccupations principales, je n'ose dire de la prédication de Jésus, mais de la catéchèse de la communauté, par qui et pour qui les sentences ont été organisées; et je ne préjuge pas, bien entendu, de l'origine des sentences elles-mêmes. Toute admiration littéraire, si on la rapporte à Jésus, risque fort de s'égarer mal à propos sur un compilateur anonyme, et, de même, demeurerait très risquée toute déduction doctrinale qui prétendrait tirer argument de la lettre et de l'ordonnance de tel ou tel discours, de la mise en plans successifs, en valeurs graduées des idées qu'il exprime, par la volonté du rédacteur et non par celle de Jésus.

II. LES SENTENCES

Nous nous trouvons donc ramenés au problème fondamental de la valeur des sentences. On serait d'abord tenté de croire que le soin de recueillir les enseignements sortis de la bouche du Maître, dût être toujours, et dès le début, le plus cher souci de ses disciples, et l'application à ne rien laisser perdre de ce legs précieux, celui de la communauté première. J'ai déjà dit pourquoi il ne faut pas s'arrêter à une telle illusion. Les disciples retinrent surtout de la prédication de Jésus l'assurance qu'elle apportait que les temps étaient accomplis, que le Royaume allait venir, et la première génération chrétienne vécut dans l'attente anxieuse de la *parousie*. Ni elle, ni les disciples ne sentirent la nécessité de retenir spécialement et de garder pour l'avenir les détails d'un enseignement qui les intéressait tout justement parce qu'il limitait l'avenir à quelques mois, peut-être à quelques jours. Les formules frappantes — si Jésus en employait — pouvaient certes rester dans la mémoire de leurs auditeurs, mais sporadiquement et comme au hasard ; en tout cas, beaucoup plus en raison de leur forme qu'en vertu de leur contenu. Les idées vraiment importantes *pour Jésus* ont dû être exprimées par lui assez souvent pour être retenues ; je ne le conteste pas. Mais, en revanche, combien d'autres, instructives *pour nous*, se sont évaporées, parce que le hasard a fait qu'elles ont été mises en moins heureuse forme que les survivantes.

Pour supposer ([650]) que, *dès l'origine*, les fidèles se sont composé de petits recueils de sentences du Seigneur, chacune précédée de la formule « Jésus dit » que l'on trouve sur les papyrus du IIe et du IIIe siècle, il faut accepter que la génération des disciples et celle qui les a suivis ont cru que le Maître bâtissait sur terre et pour l'avenir, que le Royaume se confondait avec l'Église catholique. Par malheur, si c'est là une conviction inévitable de toute la tradition ecclésiastique, elle ne peut pourtant être partagée, ainsi que nous le connaîtrons bientôt, par quiconque lit les textes sans parti pris. Il paraît vraisemblable que les fidèles n'ont

songé à des recueils que lorsqu'ils ont commencé à douter de la *parousie* et qu'ils ont vu disparaître d'inquiétante manière ceux qui avaient connu et entendu le Seigneur. Il est remarquable que Paul, qui a reçu des *paroles du Seigneur*, ne semble les tenir que de la *paradosis*. Cette tradition orale elle-même n'a probablement cherché sa forme définitive et sa stabilité que lorsqu'il est devenu nécessaire de préciser et d'étendre l'autorité du Seigneur au réconfort et à la discipline des convertis ([651]); à mesure, par conséquent, que la foi chrétienne s'est dégagée davantage de ses langes juifs et a évolué vers la constitution d'une religion autonome. On peut estimer à vingt-cinq ou trente ans le temps qu'il a fallu pour que cette nécessité de recueillir les sentences de Jésus s'imposât : nous estimerons que c'est beaucoup, si nous nous plaçons au point de vue de leur conservation intégrale.

Prenons garde, une fois encore, que les hommes qui ont couché par écrit les données de la tradition synoptique ne se préoccupaient pas de raconter, mais de prouver. Ce qu'ils ont cherché à mettre en avant, ce sont des témoignages en faveur de thèses religieuses. De *Mc.* à *Jn.* l'esprit et l'intention sont les mêmes et les dissemblances ne marquent qu'une différence de degré. Si nous ne pouvons plus voir Jésus que par les yeux de ces hommes, nous ne pouvons plus, tout à l'égal, l'entendre que par leurs oreilles ([652]). Que valaient-elles et que valait la mémoire qu'elles ont alimentée ? C'est toute la question à ce qu'il paraît. « *Le bon disciple*, disait-on chez les rabbins, *est comme une citerne cimentée qui ne perd pas une goutte de ses eaux.* » Malheureusement, il ne saurait être fait état ici des habitudes d'écoles, puisque la tradition évangélique s'est déposée et s'est conservée dans des milieux populaires, parmi des ignorants, et que nos Évangiles ne sont que des livres de piété à l'usage du peuple ([653]). D'autre part, il ne s'agit pas d'une petite équipe d'élèves qui reçoivent paisiblement, gardent et transmettent de même la parole d'un régent, mais d'une vivante communauté de croyants, prise au plein de la période de constitution de sa foi et qui est en train de transformer son maître en Seigneur de gloire ([654]). Il ne s'agit pas non plus d'une doctrine quelconque déjà cristallisée,

mais d'une tradition qui s'adapte peu à peu à des aspirations religieuses encore incertaines de leur voie. Et alors il paraîtrait naturel que la jeune communauté, « *en faisant de la parole de Jésus l'aliment de sa vie, repensât cette parole et la mît au point de sa propre expérience, de ses besoins, de ses épreuves, de son savoir* » (655). Lorsque nous lisons, par exemple, *en Mc.*, 9, 41 : « *Car quiconque vous donnera à boire un verre d'eau pour la raison que vous êtes du Christ* (ὅτι Χριστοῦ ἐστε), *je vous dis en vérité qu'il ne perdra pas sa récompense* », nous nous arrêtons devant ce *que vous êtes du Christ*, qui nous paraît bien étrange dans la bouche de Jésus. Lagrange lui-même avoue (656) que c'est une tournure paulinienne, qui ne se trouve jamais ni ailleurs dans les Synoptiques, ni dans les *Actes.* Il en rejette la responsabilité sur quelque copiste tandis que Batiffol y croit reconnaître l'adaptation d'une parole de Jésus, en vue d'épauler la prédication chrétienne. On ne voit pas bien ce que pouvait être le *logion* réputé authentique avant l'adaptation, et l'on incline à croire qu'il est tout entier sorti de l'intention du rédacteur.

On s'étonne d'abord d'entendre de la bouche de Jésus tant de paroles contradictoires; on s'explique qu'il en soit ainsi dès qu'on se rend compte que c'est, plus que l'authentique discours du Nazaréen, probablement très simple, toute la complexité du christianisme du temps des compilateurs évangéliques qui se reflète dans les propos qu'ils prêtent au Seigneur (657). Il était inévitable que cela advint.

Il ne nous reste donc guère de chance de posséder, dans ce qui nous est parvenu des *Logia,* un souvenir fidèle et exact de la prédication de Jésus, un *compendium* substantiel de son enseignement. Il est, au contraire, vraisemblable que des idées, des notions, des préoccupations parfaitement étrangères à l'esprit du Maître lui ont été, en toute bonne foi, prêtées par la communauté qui tenait à elles; et, aussi, que bien des sentences venues authentiquement de lui — sinon toutes — ont été revisées par la foi grandissante et adaptées à un objet pour lequel elles n'étaient point originellement faites.

III. LES RAISONS DE NE PAS DÉSESPÉRER

Le cas est-il donc désespéré ? Pas tout à fait, parce qu'on aperçoit, à la réflexion, quelques correctifs aux remarques décourageantes que je viens de présenter.

Le premier sort, si je puis ainsi dire, de la nature même de l'enseignement de Jésus. S'il avait constitué une doctrine systématisée, à laquelle des disciples et la communauté primitive auraient peu à peu substitué une autre doctrine, le dommage serait irréparable. Il ne semble pas qu'il en ait été ainsi. On n'aperçoit pas, à proprement parler, une doctrine originale dans les Évangiles. Jésus s'y place dans le cadre religieux d'Israël ; il part de croyances dès longtemps établies. Sur ces croyances, sans sortir de ce cadre, il parle de sa mission et de l'imminence du grand événement qu'il annonce et il s'efforce de préparer ses auditeurs, par des exhortations religieuses et morales appropriées, mais qui paraissent très simples, à attendre le jour proche dans des dispositions conformes à leur propre intérêt. Or, la toute première communauté, celle qu'on entrevoit à travers les premiers chapitres des *Actes*, celle qui a vécu en terre juive et a élaboré la tradition fondamentale d'où la tradition synoptique est sortie, n'a pas eu à changer le cadre religieux de l'Évangile de Jésus, non plus qu'à lui assigner un but nouveau et à lui prêter d'autres moyens que ceux mis en œuvre par le Nazaréen lui-même. Les premiers « *frères* » sont des Juifs ou des judaïsants et ils attendent la manifestation du Royaume, en s'efforçant de mener la vie que le Maître a recommandée et qui doit leur assurer une place parmi les élus. Leur foi n'éprouve vraiment un irrésistible besoin de majoration qu'au regard de la personne et de la dignité de Jésus. Ils mettent en marche la christologie et appellent à l'aide tous les textes messianiques de l'Ancien Testament pour commenter, interpréter, amplifier les circonstances de la vie de Jésus. A cette préoccupation répondent, par exemple, l'organisation des généalogies, les récits de la Résurrection et la mise au point de nombre de détails. C'est seulement quand les influences grecques et syncrétistes entrent en jeu, c'est-à-dire quand la foi s'installe sur le terrain hellénistique, que commence le grand

travail d'où sortiront la doctrine et l'Église chrétiennes. On le voit à l'œuvre chez Paul et dans le Quatrième Évangile. Tout le reste de l'enseignement de Jésus a d'abord connu, peut-on croire, moins de hasards. *A priori*, il ne semble donc pas invraisemblable qu'à l'état sporadique, comme peut-être elles étaient jetées, les instructions les plus frappantes sur le Royaume et sur sa venue, sur l'effort à faire pour y mériter une place, aient laissé des traces dans la mémoire des disciples, et qu'à travers les adaptations que les *Logia* ont subies, malgré les déformations qui en sont résultées, il soit encore possible d'entrevoir ce que Jésus enseignait d'essentiel et comment il s'y prenait pour l'enseigner.

Il est à noter que plusieurs transpositions graves que subiront les conceptions de la communauté primitive pour s'adapter aux besoins des convertis hellènes, ne se voient pas dans les *Logia* : par exemple le *Royaume* ne s'y confond pas encore avec le *salut*. Or, au temps où nos rédacteurs ont utilisé les *Logia*, la foi avait grandement évolué depuis les origines, et divers détails de leur texte le prouvent; mais ils font l'effet d'être comme plaqués sur un fond différent. Aussi bien l'évolution de la foi n'était-elle pas également gênée par tous les enseignements que la tradition pouvait rapporter à Jésus. Par exemple, ses prescriptions touchant la morale et la vie pratique conservaient leur valeur et même l'augmentaient à mesure que s'accentuait la divinisation du Seigneur. Le *Sermon sur la montagne* n'est qu'un catéchisme de morale et Jésus, en l'édictant, ne fait figure que de *maître des mœurs* et nullement de *dieu du salut*, encore qu'au temps de la mise en forme du discours en cause, les chrétiens fussent généralement persuadés qu'il était le Sauveur ([658]). Autant que nous pouvons nous représenter le document *Q*, il ne contenait pas un mot qui supposât cette représentation. On avance en sens contraire un verset de *Mc.* (10, 45) : « *Car le Fils de l'Homme n'est pas venu afin d'être servi, mais afin de servir et de donner sa vie en rançon pour plusieurs.* » Mais, si on le rapproche de *Mc.*, 14, 24 : « *Et il leur dit : Ceci est mon sang*, (celui) *de l'alliance, celui qui est versé pour beaucoup* », qui rend le même son, on connaît qu'il s'agit, selon toute probabilité, d'une infiltration paulinienne. L'idée est étrangère à l'*Urmarcus*,

comme à *Q*. Remarquons encore que diverses conceptions ou idées attribuées à Jésus ont pu trouver une garantie de durée, dès qu'elles ont été couchées par écrit, dans l'indifférence même où la foi est promptement tombée à leur égard. Ainsi la représentation du Royaume n'a pas tardé à faire place à celle de l'*Eglise de Dieu* (ἡ ἐκκλησία τοῦ θεοῦ de *1 Cor.*, *1*, *2*). La notion de *Fils de l'Homme* tout à fait inintelligible en dehors des milieux juifs, a subsisté à l'état de formule, obscure mais respectable, parce que censée venue du Seigneur ([659]).

Enfin, des traits que nos rédacteurs évangéliques ne devaient pas rapporter sans chagrin sont pourtant demeurés dans leur récit (la lutte intérieure de Jésus, l'inintelligence de sa famille, le reniement de Pierre, la fuite des disciples après l'arrestation, etc.), comme si, sur ces divers points, la christologie s'était trouvée impuissante à éliminer la tradition ([660].)

Il semble que ces diverses considérations soient de nature à nous rendre quelque espoir. Bien sûr, il y aurait imprudence à le grossir ; pourtant, si nous nous souvenons que nos Évangiles sortent de la plume d'*harmonistes* qui ne sont pas toujours très exigeants ni seulement très attentifs, et si nous examinons de près chaque cas d'espèce, il peut ne pas sembler impossible de discerner quelquefois sous les couches rédactionnelles et à travers les utilisations tendancieuses, la trace de souvenirs authentiques et exacts. C'est peu, mais ce n'est pas absolument rien.

IV. LES FORMULES

Je ne dirai qu'un mot d'une question fort débattue, celle de l'authenticité des formules sous lesquelles se présentent les *logia*. On les a souvent admirées et même on leur a demandé la preuve de l'originalité de la substance qu'elles contiennent. De ce qu'on leur reconnaissait la même frappe, la même manière, on a voulu conclure qu'elles sortaient du même esprit, qui ne pouvait être que celui de Jésus ([661]). J'ai dit ailleurs quelles réserves réclamaient ce raisonnement ([662]) J'ajoute qu'il est peut-être imprudent de s'extasier sur

des traductions dont rien ne nous permet de contrôler l'exactitude. Cependant il ne faut pas oublier que la tradition orale des enseignements des docteurs était encore de règle chez les Juifs au temps de Jésus ; c'est pourquoi il n'est pas sans signification que les disciples du Nazaréen lui aient attribué tout un corps de sentences.

Elles ressemblent incontestablement à celles que le *Talmud* emprunte, assure-t-on, à l'enseignement des vieux docteurs d'Israël et qui ont bien, en effet, l'apparence de leur appartenir ([663]). Mais j'ai déjà dit pourquoi assimiler le cas des Pères de l'École rabbinique à celui du Christ Jésus n'était pas entièrement légitime. Une forgerie pure et simple qui nous viendrait, je suppose, de la seconde génération après Jésus, s'avérerait tendancieuse, comme sont tendancieux les Évangiles eux-mêmes. Je veux dire qu'elle viserait un but qui, sans doute, se verrait et qu'elle chercherait à atteindre, au lieu d'aller se disperser en historiettes, anecdotes ou propos qui semblent ne rimer à rien de ce qui l'intéresse. Ils demeurent étrangers à la justification du mouvement de la christologie, comme à la majoration de la foi, et ne répondent à la réalisation d'aucune prophétie. On comprend que tout cela soit resté dans nos Évangiles, s'il est entendu qu'il s'agit au moins de fragments d'une tradition antérieure, autorisée, donc respectable et autorisée sans nul doute par sa réputation d'authenticité. On ne comprendrait pas qu'on l'eût inventé pour rien, pour le plaisir et au risque de créer des difficultés, d'engendrer des contradictions.

Deux remarques me semblent fortifier l'impression que les *Logia* se tournent encore bien plus, pour l'essentiel, vers le passé qu'emplit Jésus que vers l'avenir où rayonnera le Christ. 1° Chaque fois qu'une sentence ou une parabole semble avoir gardé son cadre premier, c'est en Galilée qu'il se place. Ne paraît-il pas probable qu'une invention, même contemporaine des Apôtres, se serait plutôt localisée à Jérusalem ([664]) ? Voyez quelle importance prend la Ville sainte, comme cadre, dans l'Évangile johannique. 2° Les préceptes que contiennent les *Logia* sont adressés par Jésus à ses disciples immédiats, sans aucune référence à une organisation ou à une discipline ecclésiastique. En aurait-il été ainsi s'ils

avaient été forgés dans l'Église de Jérusalem ? Ce n'est guère croyable ([665]).

Si j'admets qu'il *peut* subsister dans les *Logia* des sentences authentiques de Jésus, je ne parle, bien entendu, que d'une authenticité *substantielle*, qui n'exclut ni les arrangements de détail ni les additions tendancieuses, ni surtout les faussements et contresens plus ou moins graves, toujours à craindre dans le passage d'une langue à une autre et dont, aussi bien, les différences qui s'accusent entre la lettre de *Mt.* et celle de *Lc.* suffisent à révéler l'existence.

« On répétait et rédigeait sentences et paraboles, remarque justement Loisy, selon qu'on les comprenait et de façon à les rendre intelligibles dans ce sens pour le plus grand bien de la communauté. On ne se défendait ni des omissions opportunes, ni des retouches utiles, ni des additions interprétatives ou des compléments que paraissaient demander les circonstances ([666]). »

C'est l'évidence même. Pourtant il ne me semble pas téméraire de supposer que la tradition première a recueilli ce qui avait paru aux disciples le plus frappant, ce que leur Maître leur répétait le plus souvent et avec le plus d'accent. Et, sans doute, était-ce là ce qui lui tenait le plus à cœur à lui-même. La critique de comparaison ne demeure pas désarmée en face des altérations rédactionnelles du sens premier, comme elle le serait si les Évangélistes s'étaient montrés plus scrupuleux à l'égard de la lettre de leurs sources ([667]). Et voilà pourquoi j'ai dit et je pense que le cas n'est pas absolument désespéré. Qui saura prendre patience dans l'examen des textes, ne pas trop attendre d'eux et ne point leur faire inconsidérément confiance, finira par en tirer l'impression d'un enseignement simple, point systématique, fondé sur des postulats religieux antérieurs à Jésus et bien connus, dirigé par un petit nombre d'idées et contenu dans un petit nombre de préceptes. Et il arrivera à se persuader qu'il s'est approché de la vérité.

Chapitre II

L'enseignement de Jésus : la forme

I. LE PRINCIPE DE CETTE PRÉDICATION

Dans le monde juif ancien, la fonction principale du prophète n'était pas d'annoncer l'avenir, de *prophétiser*, mais bien d'*enseigner*. Jésus ne semble pas avoir fait exception à cette règle, alors même que l'on considère comme l'essentiel de sa mission l'annonce prophétique de la proche venue du Royaume. Sans doute, cette annonce paraît d'abord appuyée sur la thaumaturgie qu'impose le milieu ; elle ne s'en réalise pas moins finalement en un *enseignement*, dont nous pouvons nous demander, pour commencer, non pas encore ce qu'il contient, mais comment il le contient et l'exprime ; ou, si l'on préfère, comment il est fait, comment il procède, sous quelles formes il se présente.

Au premier pas, nous sommes mis en défiance par le fait que nos Évangélistes enseignent, eux aussi : ils n'écrivent même que pour cela, et, selon tout ce que nous avons déjà appris d'eux, *ils n'enseignent pas la même chose que Jésus*. N'auraient-ils pas quelquefois, ou souvent, sinon toujours, substitué dans leurs récits leur propre esprit et leurs procédés à la manière d'être et de faire de leur Maître ? C'est une possibilité qu'il ne faut pas perdre de vue en étudiant leur témoignage. Aussi bien, pour que cette étude nous soit vraiment instructive, devons-nous prendre garde de ne pas laisser s'interposer entre nous et les textes une image factice, celle, par exemple, qui nous représente Jésus comme un person-

nage tellement extraordinaire par les dons de son génie, tellement hors de la normale par la profondeur de son sentiment religieux et la délicatesse de sa sensibilité morale, qu'on ne peut vraiment le comparer à rien d'humain. Il y a dans cette façon de le figurer, encore assez commune, même chez les non-croyants, une sorte de survivance très tenace de la foi atavique en sa divinité, qui ne laisse pas d'être fort gênante pour la liberté de la critique. Il semble qu'on cherche inconsciemment à établir comme une compensation entre ce qu'on lui retire de divin et ce qu'on lui accorde de surhumain. Je ne songe pas seulement aux effusions sentimentales de Renan, d'autant plus dangereuses au lecteur non prévenu qu'elles prennent volontiers la forme et le ton de constatations très objectives. Je songe moins encore à des proclamations d'un touche-à-tout comme Houston Chamberlain ([668]), ou d'un dilettante comme M. Couchoud ([669]), mais je pense à des affirmations d'un H. Holtzmann, revu par un Jülicher. L'illustre exégète ne résiste pas à la tentation de chanter, sur un mode lyrique qui ne lui est pas habituel, le *génie propre* (*eigener Genius*) de Jésus ([670]). Le couplet est tel qu'hormis un certain *préjugé scientifique*, on ne voit plus très bien ce qui empêche son auteur d'admettre pour cet être si au-dessus de l'humanité une naissance d'exception. Il ne faudrait pourtant pas interpréter l'Évangile en projetant sur lui l'histoire entière de l'Église chrétienne.

Il va de soi que si Jésus parlait, c'était pour persuader ses auditeurs, pour les amener à une vérité qu'il jugeait capitale ; mais, à qui lit les textes sans parti pris, il est visible que, même pour les Évangélistes, cette vérité est *une conviction personnelle et nullement une doctrine* ; une conviction vue comme un *fait* indiscutable et exprimée en une ou deux idées fixes. A ces idées, se rattachent tant bien que mal, par leur intention et par leur fond, plutôt que par leur forme, des remarques plus ou moins développées, faciles à ramener à quelques types et dont des circonstances diverses et variées fournissent l'occasion. Toute réserve faite, bien entendu, sur la profondeur des idées fixes et la fécondité spécifique des remarques en cause. L'enseignement de Jésus n'est pas à imaginer sous les espèces d'un cours de théologie professé

devant des étudiants attentifs ([671]), et nous n'avons même aucune raison de croire que Jésus *instruisait* à proprement parler les Apôtres. Pourquoi l'aurait-il fait et que leur aurait-il enseigné, puisque la grande transformation dont il annonçait la proche réalisation allait rendre toute *doctrine* et toute discipline humaine superflues ? L'Église est sortie de la persistance de la durée, qui l'a obligée à poser et à résoudre des questions que Jésus n'avait point prévues. Elle s'est trouvée, du même coup, conduite à croire qu'elle ne faisait que mettre en pratique les instructions particulières données par lui-même à ses familiers. Et c'est ainsi qu'est né, pour s'imposer inévitablement, le postulat de la *tradition apostolique*. En réalité, Jésus, tout entier dominé par ce que Renan nomme justement ([672]) « *une résolution personnelle fixe* », ne cherchait pas à enseigner ceux que nous appelons ses Apôtres ; « *il les entraînait avec lui vers la grande espérance qui l'attirait lui-même irrésistiblement* » (Loisy). Sa personne comptait certainement pour eux, qu'ils s'en rendissent compte ou non, beaucoup plus que sa parole ([673]).

A bien y regarder, il n'apparaît pas comme un réformateur qui doit, avant d'agir, avoir examiné, critiqué, reconstruit ([674]). Il bataille souvent contre choses et gens ; mais dans tous les cas, ce qu'il dit se ramène à sa préoccupation initiale de l'imminente venue du Royaume. C'est là un *état d'esprit de prophète et non pas de docteur*. Un instant d'attention suffit à vérifier l'exactitude des remarques que je viens de présenter. Tout au début du récit marcien, nous voyons Jésus parlant dans la synagogue de Capernahum et « *les enseignant comme ayant autorité* » (*Mc.*, I, 12 : διδάσκων αὐτοὺς ὡς ἐξουσίαν ἔχων), et *ils* en sont fort étonnés. Il faut, je pense, entendre qu'il s'affranchissait des formes reçues dans l'enseignement des écoles — et pour cause — qu'il ne fondait point nécessairement ses instructions sur une citation de l'Écriture glosée et commentée, qu'il n'invoquait point le témoignage d'illustres docteurs ; mais que son propre fond lui suffisait, même quand il faisait appel au Livre ; que rien n'entravait la liberté, la familiarité, la spontanéité de sa parole, pas même le souci de l'organiser, parce qu'une force intérieure irrésistible le poussait et le justifiait. Il est

clair que, vue du dehors, une telle méthode caractérise quelqu'un qui ne doute de rien. L'Évangéliste nous montre Jésus à la fin de sa carrière (*Mc.*, 11, 27 et s.), dans le Temple de Jérusalem, en présence d'adversaires que surprend également cette allure d'autorité dans la parole et d'initiative dans l'action : ils lui demandent nettement par quoi il se permet de parler et d'agir ainsi. Il écarte la question par une contre-attaque : *Et vous, dites-moi donc d'abord de qui procédait le Baptiste ?* Mais cet artifice de tactique ne change rien à sa propre conviction, qui est qu'il se croit « *autorisé* ». Il commande en conséquence et l'Évangéliste ne conçoit pas que les hommes qu'il appelle aient la moindre hésitation à le suivre (*Mc.*, 1, 17 ; 2, 14). Quant à ses adversaires, c'est à Beelzeboub, prince des démons, qu'ils rapportent le principe de cette autorité (*Mc.*, 3, 22) ; lui se sent possédé par l'Esprit de Dieu, ce qui revient au même. Ce n'est visiblement pas une doctrine qui l'inspire : c'est une foi et tout pour lui se ramène à la foi ; tout se résume en elle. Elle fait plus qu'emplir sa conscience ; elle règne dans le domaine du réel concret (*Mc.*, 9, 23 : πάντα δυνατὰ τῷ πιστεύοντι, *tout est possible à celui qui croit*). Cette foi-là s'entend non d'une *croyance*, comme celle qui s'attache à un dogme, mais d'une *confiance*. Et quand il sent l'opposition d'un doute, il ne cherche pas à convaincre : que dirait-il ? Il n'argumente ni ne discute ; il ne prouve pas, il ne réfute pas ; il sait la vérité, il la dit et, quand il comprend qu'on ne l'accepte pas, il s'irrite sourdement (*Mc.*, 3, 5 : *Et les ayant considérés avec colère et s'étant affligé sur l'aveuglement de leur cœur*...). Parce qu'il lui paraît difficile qu'ils n'entendent pas la voix de Dieu au fond de leur conscience comme il l'entend au fond de la sienne, il confond ce défaut d'*expérience religieuse* avec un endurcissement volontaire de leur cœur. Sa religion est toute sa vie, et, au propre, il respire Dieu ([675]).

II. CARACTÈRES GÉNÉRAUX DE LA PRÉDICATION DE JÉSUS

C'est pourquoi son enseignement ne peut être qu'une sorte d'effusion. On n'y aperçoit aucune abstraction, aucune théorie, ni sur l'homme, ni sur la vie, ni sur le monde, ni sur

Dieu ; pas non plus la moindre préoccupation de connaissance raisonnée et objective. Il ouvre ses yeux sur le monde et reflète tout naïvement ses impressions dans les propos qu'il tient ([676]). On a souvent remarqué à quel point il paraît s'intéresser à l'ambiance matérielle, à tous ses aspects vivants, à quel point même ses réflexions décèlent la Galilée ([677]). Le christianisme, qui s'est montré si souvent injuste à l'égard du monde, qui l'a considéré comme l'empire de Satan et le foyer de la perdition, qui s'est détourné de lui avec dégoût et horreur, n'a pris cette attitude qu'au mépris de celle de Jésus.

Les caractéristiques externes de ses instructions se manifestent clairement. Pas de discours véritables. Ceux qu'on lui rapporte sont rédactionnels et ne représentent rien de plus que des chapelets de sentences. La *sentence* était communément employée par les rabbins ; formule courte et nette, enfermant un conseil ou une observation profitable, elle offrait l'avantage de pouvoir se retenir assez facilement. Nous n'avons pas oublié que les *Logia* formaient un recueil de sentences de ce genre. Ne s'accompagnaient-elles pas souvent, dans la réalité, de l'illustration d'un commentaire et n'est-il pas à craindre qu'à les considérer telles que nous les avons, elles nous incitent à prêter à l'enseignement du Nazaréen un caractère qu'il n'avait peut-être pas si marqué ? C'est possible, d'autant plus que le désir de constituer une sorte de *Sagesse* de Jésus a pu pousser le ou les rédacteurs de *Q* à un arrangement de la réalité. Je ne pense pas pourtant que cette réserve infirme la constatation fondamentale : Jésus, se conformant au goût et aux habitudes de son milieu, usait habituellement de la sentence, qui répondait du reste très bien à la nature même de ce qu'il avait à dire.

Il arrive que, dans l'Évangile, la sentence prenne le ton de l'*aphorisme* ([678]) et même celui de l'*épigramme*, mais il suffit de feuilleter le livre des *Proverbes* pour s'assurer que le prophète galiléen n'avait pas à aller chercher ses modèles fort loin. Un certain nombre de *logia*, au premier abord très singuliers, prennent un sens plus acceptable dès qu'on songe que, conformément aux règles des genres aphoristique et épigrammatique, ils cherchent le relief et la vigueur plus que la parfaite convenance des termes et la valeur pratique

des figures. Tels sont les célèbres aphorismes sur le scandale qui se lisent en *Mt.*, 18. Je croirais volontiers que Jésus a aussi affectionné la forme du *dialogue* ([679]), qui ne fait pas songer seulement à la maïeutique socratique, mais répond à des habitudes populaires encore vivaces en Orient.

Donc, instructions présentées d'autorité, c'est-à-dire affirmations directes et supposées indiscutables de par Dieu, sentences courtes et frappantes, jaillissant de propos ordinaires, suscités eux-mêmes par des circonstances de la vie courante, formules quelquefois volontairement outrées, dialogues brefs où l'interlocuteur est amené à préciser son cas, lequel est résolu par un aphorisme, tels paraissent avoir été les procédés d'enseignement de Jésus. Ils s'accordent parfaitement, d'abord avec ce que nous avons cru saisir de son manque de doctrine systématisée et de son dédain de la démonstration suivie ; ensuite avec les habitudes d'un milieu qui, sous plus d'un aspect, s'est prolongé en Orient jusque sous nos yeux ; enfin avec la tendance à transposer instinctivement sa personnalité singulière et exceptionnelle en exemple et en preuve.

Il est toutefois un procédé d'enseignement de Jésus que je n'ai nommé qu'en passant et qui vaut quelque insistance, parce que c'est lui que les Évangélistes semblent regarder comme tout à fait caractéristique de la manière du Maître. On dirait qu'il les surprend et qu'ils ne le comprennent plus très bien : je veux parler de la *parabole* ou *similitude* ([680]).

Le mot *parabole* (παραβολή) est couramment employé par les Synoptiques. *Jn.* dit παροιμία, qui, au sens classique, signifie *proverbe* (*Jn.*, 10, 6 ; 16, 25 ; etc.). *Parabolé* est utilisé par les Septante pour rendre l'hébreu *maschal*, qu'on traduit d'ordinaire par le mot élastique de *similitude*. On le trouve employé dans le Livre pour désigner des dires obscurs (*Ps.* 49, 4), ou encore des discours en langage figuré (*Nombres*, 23, 7 ; *Job*, 27, 1), ou des récits qui font songer tantôt à des apologues ([681]), tantôt à des comparaisons plus ou moins allégorisantes ([682]).

Pour nous en tenir à une formule très générale, nous dirons que la parabole évangélique est le récit d'un événement réel ou imaginé, emprunté à la nature ou à la vie courante, et

disposé de telle sorte qu'il suggère une vérité morale ou religieuse. Il s'agit donc d'une comparaison qui part de l'*image d'un fait* afin d'introduire une idée. Comme il n'est pas toujours nécessaire, pour l'usage qu'on lui destine, de développer cette comparaison, il arrive qu'elle soit simplement posée. Je prends un exemple : en *Mc.*, 2, 16 et s., des scribes et des pharisiens s'étonnent que Jésus mange avec des publicains et des pécheurs (ἁμαρτωλοί), et il leur répond : « *Ce ne sont pas les gens qui se portent bien qui ont besoin de médecin, mais ceux qui sont malades, car je ne suis pas venu appeler les justes, mais les pécheurs.* » La comparaison va de soi et se passe d'explications. Voyez de même toute la série des *analogies* qui suivent le verset que je viens de citer, dans le même chapitre de *Mc.* : les garçons d'honneur qui ne jeûnent pas tant que l'époux est avec eux ; le morceau neuf qu'il ne faut pas coudre à un vieux manteau ; le vin nouveau qu'il ne faut pas verser dans les vieilles outres ; et encore *Mc.*, 3, 24, sur le Royaume qui ne peut subsister s'il est divisé. Autant de paraboles esquissées, si l'on veut, mais qui, telles qu'elles s'offrent à nous, ne vont pas plus loin qu'une modeste comparaison. La moitié des paraboles évangéliques en sont là.

Il faut prendre garde de ne pas confondre la parabole avec une allégorie et il ne faut pas — tout à côté — imposer à la parabole une interprétation allégorique. Pour tentante qu'elle paraisse quelquefois ([683]), l'opération n'en est pas moins périlleuse. « *L'allégorie est une suite de métaphores par laquelle on signifie autre chose que ce que l'on dit* ([684]). » Pour interpréter une allégorie, il faut en posséder la clef, *être initié* ; la comparaison parabolique est destinée à éclairer la pensée de qui l'emploie et non pas à la voiler. Pour saisir la différence, il suffit de comparer les paraboles synoptiques avec les allégories johanniques. Lorsque *Jn.*, 6, 35, écrit : « *Je suis le pain de vie ; celui qui vient à moi n'aura pas faim et qui croit en moi n'aura jamais soif* », il allégorise, puisqu'il identifie le symbole et la chose signifiée, et l'intelligence de cette dernière ne tombe pas sous le sens commun. Qui n'a jamais entendu parler de l'eucharistie et de son interprétation chrétienne ne peut comprendre.

Sur un seul exemple, on jugera du danger qu'il y aurait à

allégoriser une parabole, c'est-à-dire à en prendre chaque terme l'un après l'autre et à le considérer comme un symbole dont on doit trouver le *mot*. Je prends la parabole du Juge injuste et de la veuve en *Lc.*, 18, 2 et s.

« Il dit : il y avait dans une ville un juge qui ne craignait point Dieu et n'avait point d'égards pour les hommes. Or il y avait dans cette ville une veuve qui venait à lui disant : Faites-moi justice de ma partie adverse. Et pendant longtemps il ne le voulait pas. Mais ensuite il se dit en lui-même : Bien que je ne craigne point Dieu et n'aie point d'égards pour les hommes, cependant parce que cette veuve m'ennuie, je lui ferai justice, de peur qu'elle ne vienne encore me casser la tête. Et le Seigneur dit : Vous avez entendu ce que dit le juge injuste. Or Dieu ne fera-t-il pas justice à ses élus qui crient vers lui jour et nuit et se retardera-t-il pour eux? Je vous dis qu'il leur fera promptement justice. »

Supposons qu'on assimile le mauvais juge à Dieu, comme la fin de la péricope semblerait y encourager, on va au scandale, sinon au blasphème. Si on dit que la veuve c'est l'*Église* ou l'*âme* en prière, comment accepter qu'elle importune Dieu et qu'il ne lui cède que pour n'être pas excédé par ses plaintes ? On pourrait tout aussi bien prendre la parabole des dix Vierges qui attendent l'Époux (*Mt.*, 25, 1-13) ([685]) et s'amuser à chercher qui est cet époux et qui est le marchand d'huile auquel les cinq vierges prévoyantes renvoient les imprudentes, et que représentent au juste les unes et les autres. On tomberait dans un jeu d'esprit tout à fait vide. Dans la première parabole que j'ai rappelée, il y a tout simplement un raisonnement par *a fortiori* : si un juge inique finit par rendre justice à une pauvre femme, pour de mauvaises raisons, combien plus vite et mieux Dieu fera-t-il droit à ceux qu'il aime et qui mettent leur confiance en lui! Et, dans la seconde parabole, il ne faut voir qu'une histoire racontée pour illustrer un conseil pratique : n'oubliez pas que la manifestation de Dieu peut être soudaine et imprévue : tenez-vous toujours prêts. La comparaison, ici et là, ne porte donc pas sur tous les points du récit, mais seulement sur l'*idée* qui se dégage de l'ensemble.

Les rédacteurs évangéliques ont considéré la parabole comme un procédé d'enseignement largement employé par Jésus ([686]). Il est très remarquable qu'on ne rencontre vrai-

ment pas de paraboles dans le Nouveau Testament en dehors des Synoptiques et que la tradition n'en ait pas prêté aux Apôtres. Je pense qu'il en faut conclure que les premières générations chrétiennes ont admis que Jésus seul cultivait ce genre. Et cette conclusion nous laisse quelque espoir de posséder vraiment, je ne dis pas *les* paraboles de Jésus, car il n'est guère à croire qu'elles se soient toutes conservées, mais quelques-unes d'entre elles. Il nous faut, du reste, passer condamnation sur les altérations rédactionnelles qui n'ont pas plus respecté le texte premier des paraboles qu'elles n'ont respecté celui des sentences. Il est aisé de se rendre compte de ce qu'elles ont pu être en comparant les leçons différentes que donnent *Mt.* et *Lc.* de la même similitude. — On peut se contenter de *la brebis égarée* en *Mt.*, 18, 12 et s., et *Lc.*, 15, 4 et s. ([687]). — Si donc nous pouvons accepter comme une vraisemblance qu'il nous reste des paraboles réellement racontées par Jésus, il nous faut renoncer à savoir *comment* il les a vraiment racontées. Aussi bien, il y a parabole et parabole dans les Synoptiques et on peut établir bien des degrés entre les simples comparaisons et les récits développés, du reste peu nombreux, puisqu'il n'y en a que quatre en tout — tous quatre en *Lc.* (10, 29 et s. : le bon Samaritain ; 12, 16 et s. : le riche insensé ; 16, 19 et s. : le riche et Lazare ; 18, 9 et s. : le pharisien et le publicain). Il n'importe pour le moment.

Ce n'est pas le prophète nazaréen qui a inventé la parabole ni même imaginé tous les thèmes paraboliques dont il s'est servi : les docteurs juifs de son temps usaient couramment du procédé, et le ramenaient à des réalisations analogues ([688]).

Jésus n'a pas imité positivement les rabbins, mais eux et lui suivaient les mêmes habitudes et travaillaient sur le même fond traditionnel, peut-être d'origine populaire. Saint Jérôme notait encore ([689]) que, de son temps, les gens de Syrie et surtout de Palestine recouraient volontiers à la parabole dans l'usage familier. Que ni *Mc.*, ni *Mt.*, ni surtout *Lc.* n'aient abandonné cette *technique* de l'enseignement juif, il y a dans ce fait, peut-on croire, un bon témoignage en faveur au moins de l'origine palestinienne de la tradition ([690]). Les Évangélistes hellénisants ne l'ont donc pas tellement

retouchée qu'ils lui aient fait perdre tous ses caractères natifs.

Bien entendu, on insiste sur les différences qui distinguent les paraboles évangéliques de leurs équivalences rabbiniques ([691]), lesquelles auraient « *beaucoup moins de fraîcheur et de naïveté* ». Ce trait n'est pas pour nous surprendre, car nous supposons bien qu'un maître séant en son école, raisonnant sur la *Thora*, n'a pas des impressions aussi spontanées qu'un jeune prophète sorti du peuple et cheminant par la campagne. Mais ce qui paraît surtout établir une différence entre les paraboles que l'on compare ainsi, c'est *leur contenu*, beaucoup plus varié dans l'enseignement des rabbins et ramené dans celui de Jésus à n'intéresser à peu près que le Royaume qui vient.

Lorsqu'on lit sans arrière-pensée les paraboles de l'Évangile, on ne garde pas le moindre doute sur leur intention : Jésus, tout comme les contemporains de saint Jérôme, demande à une comparaison le moyen de faire entendre plus clairement un précepte : l'exemple concret aide l'idée abstraite à pénétrer dans l'esprit d'auditeurs qui peuvent être des simples. Ainsi que le dit très naïvement *Mc.*, 4, 33, en un passage où les derniers rédacteurs ont oublié, par mégarde, un aveu qui remonte sûrement à la couche la plus ancienne : « *Et c'est par un grand nombre de telles paraboles qu'il leur disait la parole selon qu'ils pouvaient comprendre.* » Le sens ne peut guère être que celui-ci : il parlait aux simples en paraboles, parce que c'était pour lui le seul procédé possible pour se faire comprendre d'eux. Mais plus tard, quand, par la majoration christologique inévitable, Jésus fut devenu un être divin, ses fidèles, de plus en plus étrangers aux usages palestiniens, n'ont plus voulu croire à tant de simplicité et ils ont prétendu découvrir dans les paraboles l'expression volontairement obscure de profonds mystères et la réponse hermétique à nombre de questions qu'elles n'avaient certes pas prévues. L'exégèse catholique ne se résigne pas volontiers à abandonner cette thèse singulière et si manifestement erronée : naguère encore un théologien nullement rétrograde ([692]) écrivait que si les paraboles sont énoncées dans un style simple et familier, elles ont cependant, pour la plu-

part, « *un sens caché et très profond, dont peu d'esprits découvrent la profondeur* » ; il faut leur appliquer le mot de saint Augustin (*Ep.*, 137, 18) : *Omnibus accessibilis, paucissimis vero penetrabilis.*

Le R. P. Fonk va plus loin ([693]). Il insiste sur l'intention du Christ *d'exécuter un jugement de réprobation.* Le peuple et ses chefs sont tombés dans l'incrédulité ; c'est pourquoi Jésus choisit une manière d'enseigner qui est inintelligible, si elle ne s'accompagne pas d'explications, et qui constitue une véritable punition. On a du mal à prendre une telle exégèse au sérieux.

La parabole n'est pas un instrument très exact et il travaille sans précision ([694]) ; elle peut tout aussi bien égarer la compréhension que la bien orienter. Il est probable que la tradition rapportait à Jésus plus d'une similitude qui ne semblait pas très claire. D'autre part, la disparition du cadre d'un certain nombre de ces récits achevait de les obscurcir ([695]). Alors, comme on ne pouvait pas admettre que le Seigneur eût usé imparfaitement d'une forme imparfaite et se fût complu dans les ténèbres, on en vint à penser que c'était de propos délibéré qu'il avait enveloppé la vérité de nuages, afin que les Juifs, la comprenant mal ou pas du tout, fussent empêchés de se repentir et de mériter le pardon. Le texte qui fonde cette étrange théorie se trouve en *Mc.*, 4, 10-12, et on le traduit ordinairement comme il suit :

> « Et, quand il fut seul, ceux qui étaient autour de lui avec les Douze l'interrogeaient au sujet des paraboles et il leur dit : A vous le mystère du Royaume de Dieu a été donné, mais à ceux-là qui sont dehors (τοῖς ἔξω) toutes choses viennent en paraboles, afin que (ἵνα), regardant, ils regardent et ne voient pas et qu'entendant ils entendent et ne comprennent pas, de peur (μή ποτε) qu'ils ne se convertissent et qu'il ne leur soit pardonné. »

Au premier abord, ces affirmations sont tellement absurdes ou scandaleuses qu'on a cherché à les écarter en taxant de contresens la version que je viens de donner du texte de *Mc.* Tout récemment, un philologue néo-hellénique, M. Hubert Pernot, reprenant et amplifiant une

correction déjà proposée plusieurs fois sans succès, s'est efforcé de démontrer ([696]) que le mot ἵνα devait être entendu au sens de ὅτι et traduit par *parce que*. Si nous n'avions à éclaircir que les versets mis en cause, l'interprétation qu'on nous propose là, très défendable en soi, paraîtrait satisfaisante. Encore faudrait-il admettre que le texte d'*Isaïe*, 6, 9-10, dont notre *Mc*. se sert visiblement, a été pris tout à l'envers de ce qu'il signifie dans l'original, car voici ce qu'on lit dans l'hébreu :

« Va et dis à ce peuple : Vous entendrez, mais ne comprendrez rien; vous verrez, mais ne reconnaîtrez rien. Rends insensible le cœur de ce peuple ; endurcis-lui les oreilles et aveugle-lui les yeux, de sorte qu'avec ses yeux il ne voie pas et qu'avec ses oreilles il n'entende pas, de sorte que son cœur ne devienne pas intelligent et ne goûte pas de nouveau la guérison. »

La Septante adoucit un peu les termes, mais ne change pas le sens général. D'autre part, tout le morceau, dont le début est marqué par la *parabole du Semeur* (*Mc*., 4, 3-9), suppose bien que les auditeurs, y compris les disciples, n'ont pas saisi la pensée de Jésus. Il y a donc lieu de croire que les premières paroles du Maître, quand les disciples lui demandent une explication, sont pour établir et justifier la différence entre *eux*, qui devraient comprendre, puisqu'ils ont reçu le mystère du Royaume, et *ceux du dehors*, qui végètent dans l'impuissance au regard de l'intelligence de la Vérité. *Eux* seront sauvés et *ceux du dehors* ne le seront pas. Mais pourquoi ces pauvres gens ne comprennent-ils pas ? Le texte d'*Isaïe* répond implicitement : parce que Dieu ne veut pas. Et, du coup, la correction du sens de ἵνα proposée par M. Pernot devient invraisemblable, et risque de rendre le texte encore plus absurde qu'il ne l'est. Ce ne serait, d'ailleurs, pas seulement l'exégèse d'aujourd'hui qui aurait accepté et consolidé le prétendu contresens : le rédacteur johannique ne se serait pas montré plus perspicace, qui écrit (*Jn*., 12, 39), après avoir noté l'incrédulité des Juifs :

« Ils ne pouvaient pas croire, parce que Isaïe a dit encore : Il a aveuglé leurs yeux et il a endurci leur cœur, de peur qu'ils ne voient avec les yeux

et qu'ils ne comprennent avec le cœur, qu'ils ne se convertissent et que je ne les guérisse. »

Je m'en tiens donc au sens généralement accepté ([697]) et, du reste, la traduction de ἵνα par *parce que* ne changerait ici rien d'essentiel au sens.

L'explication de l'étrange passage est à chercher dans les préoccupations du rédacteur, bien plus que dans un détail de lexicographie. Il s'agit pour l'Évangéliste d'atténuer le grand scandale : les Juifs n'ont pas cru. Ce qu'il sait de leur conduite à l'égard de Jésus et, depuis, à l'égard de ses fidèles, l'incline tout naturellement à penser — je veux dire que les frères pensaient autour de lui — qu'ils n'étaient pas dignes de croire. Ils sont venus dans de mauvaises dispositions écouter l'enseignement du Seigneur. Lui, qui lisait dans leur cœur, n'a pas cru devoir se taire, mais il leur a parlé pour qu'ils ne comprissent pas. Aussi bien, il s'agissait pour *Mc.* d'autre chose encore, que révèle la singulière expression *le mystère du Royaume de Dieu* (τὸ μυστήριον τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ), laquelle ne se trouve dans les Évangiles qu'en cet endroit. Il s'agissait de charger la notion du *Royaume qui vient*, très simple dans la représentation que s'en faisait Israël, d'une spéculation de gnose, d'une révélation inaccessible aux non-initiés ([698]), en un mot d'une doctrine où se manifeste l'influence du paulinisme. Une parabole comme celle du Semeur paraissait, en effet, beaucoup plus propre à masquer le mystère paulinien qu'à le dévoiler. Selon toute vraisemblance, les versets 4, 10-12 de *Mc.*, qui nous arrêtent, ne doivent rien à Jésus, pas plus que l'absurde théorie de l'obscurité volontaire des paraboles; elle et eux ne représentent que des *éclaircissements* imaginés par la génération chrétienne qui a mis sur pied la tradition évangélique.

Il reste que l'enseignement de Jésus se ramène d'ensemble à un type courant dans son milieu et à des modalités bien connues de ses contemporains : il est simple, familier, cordial, tout épisodique, nullement systématique et, au contraire, contenu tout entier dans un petit nombre d'idées répétées avec insistance.

Chapitre III

L'enseignement de Jésus : à quel titre est-il donné ?

I. LE PROBLÈME

Il est un problème épineux qui doit nous arrêter un moment encore avant que nous tentions d'analyser l'enseignement de Jésus : A quel titre le Nazaréen prétendait-il enseigner ? Quelle opinion avait-il de sa mission et de sa dignité ? Nous savons bien qu'entre lui et nous s'interposent les chrétiens des premières générations ; quand nous leur demandons — et nous ne pouvons plus le demander qu'à eux — ce que Jésus a pensé de sa propre personne, il est à craindre qu'ils ne sachent plus nous dire que ce qu'ils en ont cru eux-mêmes, et que nous usions en vain beaucoup de patience et d'attention pour entrevoir derrière leur représentation, qui n'est plus qu'une vue de foi, quelques traits de la réalité véritable.

L'impression première que donne une lecture rapide et désintéressée des Synoptiques, c'est qu'il s'agit d'un rejeton tardif des Prophètes d'Israël, d'un homme qu'emplit l'Esprit de Iahvé, qui vient, de sa part, annoncer la prochaine réalisation des antiques Promesses et dire à quelles conditions tout un chacun peut tirer avantage personnel d'un tel événement. C'est à un prophète, en effet, que semblent songer les gens qui voient et entendent Jésus : «*Qui est celui-ci ?* fait dire *Mt.*, 21, 10 aux témoins de l'entrée triomphale à Jérusalem. *Et la foule disait : C'est le prophète*

Jésus, celui de Nazareth en Galilée. » Et, comme, depuis longtemps, il n'a point sans doute paru de prophète, les gens se demandent si ce ne serait pas là quelqu'un de ces vieux lutteurs d'autrefois, Élie ou Jérémie, par exemple, que Iahvé aurait ramené sur terre (*Mc.*, 6, 15; 8, 28; *Mt.*, 16, 14). Lui-même, à Nazareth, selon *Mc.*, 6, 4, se qualifie de *prophète*. *Lc.*, 13, 33-34 nous laisse dans la même perspective quand il lui fait dire qu'un prophète ne doit pas mourir hors de Jérusalem. Divers autres textes lucaniens se placent dans la même ligne (*Lc.*, 7, 16; 7, 39; 24, 19).

Mais Jésus pourrait faire figure de prophète sous un de ses aspects et pourtant, sous d'autres, se manifester comme un personnage d'une espèce différente et plus grand. Quelques textes semblent bien supposer, en effet, qu'il se considère comme *plus* que les Prophètes ([699]). Il a des façons de parler et d'exiger qui peuvent paraître excessives dans la bouche d'un simple *nabi* ([700]). Je me contente de rappeler *Mc.*, 8, 34 : « *Celui qui veut me suivre, qu'il renonce à lui-même, qu'il prenne sa croix et qu'il me suive.* » Il annonce le Royaume comme en vertu d'une révélation particulière, sur laquelle il ne s'explique pas, du moins dans les Synoptiques : cette révélation ne serait-elle pas liée à la personne même du Nazaréen et fonction de la qualité propre qu'il a reçue de Dieu? C'est bien ce que proclame *Jn.*, 10, 29, quand il lui faire dire : « *Mon Père, ce qu'il m'a donné est plus grand que tout* ([701]). » Et c'est ce que professent déjà les Synoptiques : dans ce Royaume qui vient, il occupera la place centrale; il est en puissance et il sera en fait le Messie. C'est bien ce que signifie ce nom mystérieux de *Fils de l'Homme*, qui lui est attribué. A suivre nos textes, nous ferons même encore un pas de plus : Jésus croirait à l'existence, entre Dieu le Père et lui, d'un lien particulier de filiation que préciseraient des expressions comme *Mon Père* et *Fils de Dieu*. On sait ce que la théologie orthodoxe a fait de cette suggestion, grosse du dogme de la divinité de Jésus-Christ, au moins. Seulement, prenons garde qu'entre ce que les Évangélistes font dire à Jésus et ce qu'il a dit ou pensé lui-même, a joué irrésistiblement la volonté de grandir le Seigneur et de fonder son autorité.

La puissance majorante de la foi a fait connaître dès lors sa souveraineté.

Un *prophète*, le *Messie*, le *Fils de Dieu*, auquel des trois termes s'est donc fixée la conscience de Jésus? De la réponse à cette question dépend l'idée qu'on doit se faire de la portée qu'il entendait donner à son enseignement et de l'autorité qu'il y attachait. On entend bien que la question — connexe — de savoir ce que le Nazaréen a été *réellement* est en ce moment hors du débat pour nous.

Je ne reviens pas sur le premier terme, puisque nous avons déjà constaté qu'il correspond au moins à un des aspects de Jésus, et j'intervertis les deux autres termes, parce que le prophète galiléen pouvait fort bien se croire le Messie attendu par Israël, sans s'identifier au *Fils de Dieu* de la théologie chrétienne.

II. LE FILS DE DIEU

Dans les Synoptiques, l'expression de *Fils de Dieu* (υἱὸς θεοῦ ou υἱὸς τοῦ θεοῦ) ([702]), appliquée à Jésus, se rencontre vingt-sept fois et neuf fois celle de *Fils*, justement considérée comme équivalente. Le seul *Mc.* nous donne sept fois la première et une fois la seconde. Il n'y a donc pas de doute, au moins sur l'intention des rédacteurs : pour eux, Jésus est bien le *Fils de Dieu*, et il est remarquable que, même en *Mc.*, l'expression en cause domine tous les épisodes caractéristiques du récit : le Baptême (1, 11), la Tentation au désert (*Mt.*, 4, 3), la Transfiguration (*Mc.*, 9, 7), l'interrogatoire chez le Grand Prêtre (14, 61), la proclamation du centurion qui couronne le supplice (15, 39) : « *En vérité cet homme était fils de Dieu* » — sans compter les aveux des démons (3, 11; 5, 7) qui ont aussi grande importance dans l'intention de l'Évangéliste. Ce n'est donc pas à tort qu'un scribe inconnu a inscrit en tête de notre *Mc.* : « *Évangile de Jésus-Christ, le Fils de Dieu.* » Il reste donc entendu que, pour *Mc.*, l'expression *Fils de Dieu* se présente, au moins, comme une désignation messianique précise, quelle que soit la façon dont il conçoive la réalisation de la formule, c'est-à-dire les modalités du rapport qu'elle suppose entre

Dieu et Jésus. Il n'est, d'ailleurs, pas moins remarquable qu'en *Q*, l'expression ne se trouve qu'une seule fois, portée par un *logion* célèbre et qui fait d'abord figure de bolide johannique : « *Toutes choses m'ont été données par mon père, et personne ne connaît le père, si ce n'est le fils...* » (*Mt.*, 11, 27; *Lc.*, 10, 22). Dans le reste du Nouveau Testament, elle est courante : en *Jn.*, on la rencontre dix fois; chez Paul, seize; dans les épîtres johanniques, dix-neuf; en *Hébr.*, dix. Toutefois, elle est absente des *Pastorales*, de *Jacques*, de *Jude* et de *1 et 2 Petri*. Pour le moment, je compte sans apprécier; je veux dire sans me demander si les mêmes mots veulent bien dire la même chose dans tous les cas où ils sont employés ([703]). Les conservateurs, s'attachant d'abord au nombre des attestations, y voient naturellement « *un témoignage de la tradition primitive sur la personne de Jésus* », un témoignage fondé sur l'impression produite par la personne de Jésus et sur ses propres paroles ([704]). Ils estiment certain, « *même d'après les seuls Synoptiques, que Notre-Seigneur s'attribue une vraie filiation divine au sens métaphysique du mot, par conséquent une nature supérieure à l'essence créée, et qu'il prend le mot Fils de Dieu dans sa signification la plus haute et la plus rigoureuse* ([705]) ». Le titre en cause exprime « *une relation si intime avec la divinité qu'un homme n'y pourrait prétendre sans blasphème* ». Il inclut une révélation positive, sinon parfaitement éclaircie, du mystère de la Trinité, car il définit la seconde personne ([706]). Les orthodoxes ne peuvent pas tenir un autre langage, mais la critique ne leur fait pas confiance sans examen.

Elle se demande d'abord si l'expression était intelligible aux auditeurs de Jésus, car il ne suffit pas de parler pour révéler une vérité encore insoupçonnée; il faut se servir de mots que puissent comprendre ceux qui doivent être instruits. Or, Israël connaissait et employait l'illustre formule. En principe, tous les Juifs sont *fils* de Iahvé, et c'est cette qualité qui les distingue des autres hommes ([707]). Plus particulièrement, et comme dans toute l'antiquité orientale, les personnages extraordinaires, les messagers divins et, surtout, les rois ([708]) sont *fils de Dieu*. On a même

pu supposer que le verset du *Ps.* 2, que nous voyons paraître dans la scène du Baptême de Jésus, selon le *codex D : « Tu es mon fils bien-aimé, je t'ai engendré aujourd'hui »*, faisait partie de la liturgie du rituel de couronnement des rois hasmonéens ([709]). Durant la période post-exilienne, l'homme pieux est spécialement considéré comme le *fils de Dieu* ([710]). Dans ces divers cas, il ne s'agit — c'est trop clair — que d'exprimer une relation religieuse et morale plus intime que celle qui unit le commun des humains à son Créateur ; il ne saurait être question, ni de près ni de loin, d'une filiation véritable; car un Juif n'y pourrait voir qu'inconcevable absurdité et épais blasphème. En somme, aux approches de l'ère chrétienne, un *fils de Dieu* c'est, pour les Juifs, un des deux hommes que leur qualité met dans une relation singulière avec Dieu : le *Juste* et le *Prince.*

Mais le Juste et le Prince entre tous éminent, celui dont Israël souhaite si ardemment et attend d'un tel espoir la venue, est-ce que l'usage courant le qualifie de *Fils de Dieu*, de telle sorte que, sans hésiter, qui entendait notre formule comprît *Messie ?* En torturant les textes, on est quelquefois arrivé à répondre par l'affirmative ([711]), mais sans réussir à convaincre personne qui ne fût gagné d'avance ([712]). N'oublions pas que le Messie attendu par les Juifs devait être un homme (ἄνθρωπος ἐξ ἀνθρώπων, dira le rabbin Tryphon à Justin) ([713]). Aujourd'hui, il semble acquis que pas un seul passage de la littérature juive, qu'on puisse avec certitude considérer comme préchrétien, ne donne au Messie le titre de Fils de Dieu ([714]).

Aussi bien, si d'aventure, la croyance — dont nous ne connaissons pas l'extension — à la mise en réserve du Messie au ciel, auprès de Iahvé ([715]), avait incliné quelques Juifs à le nommer Fils de Dieu, l'expression n'aurait jamais été pour eux qu'une figure, une manière de parler. Or, ce n'est, pour toutes les orthodoxies chrétiennes, ni par manière de parler ni par figure que Jésus est Fils de Dieu. Ce titre est bien plus riche de substance religieuse que celui de Messie, en ce qu'il contient une affirmation touchant la *nature* de Jésus et pas seulement sa *mission* ([716]). C'est précisément la question. Prise au sens orthodoxe de nos

théologiens, l'expression eût semblé à n'importe quel Juif, je le répète, le plus horrible des blasphèmes.

Mais les textes prouvent-ils que Jésus l'a employée pour se désigner ? J'entends pour se désigner *spécifiquement*, car il va de soi que s'il considère tous les hommes comme fils de Dieu, il éteint l'expression. Prenons garde qu'il ne parlait pas grec, mais araméen, et que là où nos Évangélistes écrivent ὁ πατήρ μου = *le père de moi*, ou πατέρ μου (au vocatif) = *père de moi* ou *mon père*, il disait tout au plus *abba* = *le père* ou *père*. Par suite, une distinction sur laquelle les orthodoxes s'arrêtent avec complaisance ([717]), comme celle que marque *Lc.*, 22, 29 (*Et moi je* vous *attribue le Royaume comme* mon *Père me l'a attribué*) tombe d'elle-même, puisque *mon* disparaît.

Mais la vraie question est peut-être ailleurs et la voici : Jésus a-t-il employé, ou a-t-on employé pour le désigner, cette expression de Fils de Dieu ? Et puisqu'elle n'était pas usitée dans la pratique courante pour désigner un homme de Dieu — comme on dit le *hadji* en pays musulman — personne ne la lui aurait appliquée, s'il n'avait donné lui-même l'exemple très précisément. Je laisse de côté les interminables controverses auxquelles la question a donné lieu ([718]) et je me place en face des textes.

Deux seulement, pas davantage ([719]), l'un de *Mc.*, l'autre des *Logia*, mettent l'expression en cause dans la bouche de Jésus lui-même, pour l'appliquer à sa propre personne. Cette rareté est déjà bien inquiétante. On lit donc en *Mc.*, 13, 32 (cf. *Mt.*, 24, 36) :

« Mais ce jour-là (le jour de la manifestation du Royaume) personne ne sait (rien), ni les anges dans le ciel, ni le Fils, si ce n'est le Père. »

Et en *Mt.*, 11, 27, doublé par *Lc.*, 10, 22 :

« Toutes choses m'ont été données par mon Père, et personne ne connaît le Fils, si ce n'est le Père et personne ne connaît le Père, si ce n'est le Fils et ceux à qui le Fils a voulu le révéler. »

Est-il besoin de faire remarquer que les deux passages se contredisent sur le fond et que le titre *le Fils*, tel qu'il

se présente dans l'un et dans l'autre, avec l'intention qu'il semble y revêtir, est tout à fait inintelligible pour des Juifs? On croira difficilement que Jésus se soit proclamé ainsi *le Fils*, ce qui ne pouvait rien dire aux auditeurs et suppose un développement de la christologie parfaitement étranger à l'*Urmarcus*, un développement d'origine grecque. Je ne pense pas que le mot ait été ajouté tardivement à un texte qui ne le comportait pas, parce que ç'aurait été chercher une difficulté pour le plaisir, en un temps où il était devenu inadmissible que le Fils n'ait pas *su*. On comprend que *Q* ait gardé une sentence sur l'aveu qu'aurait fait le Seigneur Jésus touchant son ignorance de la date du Grand Jour, mais on comprendrait mal qu'il ait accolé cette qualité exceptionnelle de Fils à l'affirmation d'une telle ignorance. Le texte devait donc, au lieu de *Fils*, porter un autre mot, auquel Fils s'est substitué.

Il n'y a pas à s'étonner que les orthodoxes attachent au texte de *Mt.*, 11, 27, une importance décisive ([720]). Ceux mêmes qui sentent bien qu'il s'apparente plus à *Jn.* et à Paul ([721]) qu'à la tradition synoptique, ne se résignent pas à n'en pas rapporter les termes à Jésus ([722]). Il y a déjà longtemps que, tout à l'inverse, l'influence paulinienne sur tout le passage a été affirmée ([723]). C'est là une vraisemblance impossible à démontrer en rigueur; mais, certainement, il y a entre l'opération que supposent les mots : *toutes choses m'ont été données...* (πάντα μοι παρεδόθη) et la communication divine (παράδοσις) du secret salutaire dont il est question dans les écrits helléniques qui se rapportent aux Mystères ([724]), un air de parenté indéniable. Le langage et l'ordre même des idées sont semblables, et on a l'impression d'une formule gnostique, spécialement si on lit tout le passage depuis le verset 25 ([725]) : « *Je te célébrerai, Père, Seigneur du ciel et de la terre, parce que tu as caché ces choses aux sages et aux intelligents et les as révélées aux enfants* » et jusqu'au verset 30 inclus : « *Venez à moi vous tous qui travaillez et êtes chargés et je vous referai...* » Nulle part ailleurs dans la Synopse on ne rencontre quoi que ce soit qui ressemble à cela ([726]).

Que Jésus ait cru avoir reçu de Dieu une certaine *para-*

dosis et qu'il ait proclamé cette foi, c'est possible, et des critiques nullement orthodoxes l'ont soutenu, en admettant l'authenticité substantielle de notre texte ([727]) ; mais ce n'est pas ce qui nous intéresse pour le moment. Toute la question est de savoir si Jésus a entendu se définir lui-même en se désignant comme *le Fils*.

La péricope où se trouve le texte qui nous occupe se nomme *la prière eucharistique*. Elle n'inspire pas confiance parce que, dans les parties de la tradition qui ressemblent le plus à l'histoire, Jésus ne se prêche pas lui-même, comme il fait en cet endroit. L'expression *le Fils* y apparaît comme supportant une spéculation christologique qui ne peut appartenir qu'à la tradition et non à Jésus : elle implique « *le Christ immortel, on peut même dire éternel* » ([728]). Que l'orthodoxie soutienne que personne mieux que Jésus ne connaissait ce caractère *essentiel* de sa nature et ne pouvait le proclamer avec plus d'autorité, c'est très logique ; le point de vue de l'histoire est différent. Pour elle, toute réserve faite même sur le contenu du *logion*, et dût-on admettre que Jésus a dit *quelque chose comme cela*, ce que, pour ma part, je n'accepte pas, l'expression *le Fils* n'est pas soutenable, pas plus qu'en *Mc.*, 13, 32 ([729]). Le rythme très net de toute la *prière eucharistique* ([212]) achève de lui donner cet aspect de morceau de récitation liturgique qui l'apparente décidément aux *clichés* des religions orientales ([731]), comme aux habitudes de la rhétorique hellénique courante. Il y a plus : les idées fondamentales et les expressions caractéristiques paraissent bien venir de la *Sagesse* de Jésus fils de Sirach. On ne relève pas moins de huit versets du *Siracide*, dont le rédacteur des six versets matthéens semble s'être souvenu ([732]) : il parle de Jésus comme le *Siracide* faisait de la *Sagesse*. Il ne s'est inspiré, je pense, ni de Paul ni de *Jn.*, mais il s'est trouvé placé à peu près au même point de l'évolution christologique qu'eux. La prière eucharistique est donc artificielle et le *logion* qui nous a retenus est l'œuvre d'un prophète chrétien vivant sur le terrain hellénique et certainement étranger au monde apostolique. Aucun soupçon de supercherie n'entre en ligne de compte : j'ai dit déjà que, dans la très ancienne Église, les fidèles ont souvent ajouté, avec la plus entière

confiance, les acquisitions des inspirés au trésor de la tradition immédiate. Celle-ci répondait à une majoration christologique qui ne pouvait manquer de lui donner crédit.

Jésus ne s'est donc pas désigné comme *le Fils*. Il est encore plus invraisemblable que son entourage l'ait qualifié ainsi. Où serait-il allé chercher une telle étrangeté ? Du reste, une étude attentive des divers passages où paraît l'expression, spécialement en *Mc.*, où elle tient tant de place, nous convaincrait sans peine qu'elle n'y est pas primitive et qu'eux-mêmes ne viennent pas de la couche la plus ancienne de la tradition ([733]). Je songe particulièrement à la scène du Baptême, à celle de la Transfiguration, à la confession des démons. Toute cette fantasmagorie où retentissent la voix du ciel et celle de l'enfer alternativement compromet tout ce qu'elle touche. Il arrive que l'addition du titre soit évidente : par exemple dans la confession de Pierre, où *Mc.*, 8, 29, fait dire à l'Apôtre : « *Tu es le Christ* » (Σὺ εἶ ὁ Χριστός) et où *Mt.*, 16, 16 complète : « *le Fils du Dieu vivant* » (ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος). Je retiens d'ailleurs volontiers la remarque de Batiffol ([734]) que ce sont là, en définitive, des témoignages extérieurs à l'enseignement de Jésus.

Ceux qui ont dit que Jésus était le *Fils de Dieu* n'ont pu le croire que dans une ambiance grecque ; c'est en grec qu'ils l'ont dit et en se plaçant dans une tout autre perspective religieuse que celle de la messianologie juive. Je ne me demande pas comment des Grecs ont pu qualifier Jésus de *Fils de Dieu*, c'est-à-dire comment, en combinant leur conception — très souple — du mot *dieu* (θεός) ([735]) avec la notion du monothéisme juif, ils ont trouvé un moyen à la fois de se représenter le Seigneur dans le cadre de leurs propres habitudes d'esprit et d'échapper à l'étroitesse nationaliste de la représentation juive du *Messie* ; comment ils ont fait de *Christos* un nom propre et ont dit *Jésus Christ*, ainsi qu'ils pouvaient dire *Jules César*, demandant à leur *Fils de Dieu* une définition du Seigneur, nouvelle et plus conforme à leurs aspirations. Ce n'est pas ce problème christologique qui nous intéresse ici ; je me demande comment ces convertis de la Gentilité ont pu s'imaginer que Jésus s'était lui-même dit Fils de Dieu et comment ils ont cru trouver une justification

de cette conviction dans les données de la tradition apostolique. Il n'est pas difficile de comprendre qu'une vue de foi de la fin du Ier siècle, je suppose, se soit projetée de cinquante ans en arrière, mais encore faut-il que l'opération ait trouvé quelques facilités.

Elle les a trouvées *d'abord* dans l'idée de la paternité de Dieu, que Jésus a, au plus haut degré, pour tous les hommes et spécialement pour lui-même, en ce qu'il se sent tout pénétré de l'esprit de Dieu et conduit par sa volonté. Cette idée pouvait, sans beaucoup de peine, être transposée de son plan d'origine dans tel ou tel autre. Elle les a trouvées *ensuite* dans une formule dont Jésus usait, dont on usait autour de lui, pour exprimer cette relation qui l'unissait à Dieu si intimement ; cette formule, c'est certainement παῖς τοῦ θεοῦ = *enfant* ou *serviteur de Dieu*. Elle sert dans la Septante pour désigner ceux qui accomplissent spécialement la volonté de Iahvé ([736]). C'est pourquoi elle s'applique souvent à Israël tout entier (*Is.*, 41, 8 ([737]) ; 42, 19 ; 44, 1 ; etc.), à Moïse (*Néhem.*, 1, 7 et s. : τῷ Μωυσῇ παιδί σου), aux Prophètes (*Baruch*, 2, 20), à David (*Ps.* 17, 1). Dans ces divers passages, le grec *pais* (παῖς) traduit l'hébreu *ebed* = *serviteur*, lequel est quelquefois rendu aussi par des équivalents de παῖς au sens de *serviteur*, tels *therapôn* (θεράπων) ou *doulos* (δοῦλος). Le premier (*Num*, 12, 7 ; *Jos.*, 1, 2) donnant la nuance de *suivant*, le second (*Ps.*, 104, 6 ; *Jos.*, 24, 29) celle d'*esclave*. Le mot παῖς, comme le latin *puer*, est donc bien à entendre, quand il représente *ebed*, au sens de *serviteur* ([738]) : παῖς τοῦ θεοῦ = *ebed Iahvé* se place dans la même ligne que le nom propre grec Ἑρμόδουλος = *esclave d'Hermès* et que l'arabe *Abd-Allah* = *serviteur d'Allah*.

Comment une expression, si bien consacrée par l'usage courant et par l'Écriture pour désigner un *homme de Dieu* n'aurait-elle pas été appliquée à Jésus ? Or, au premier moment d'attention on remarque : 1° que παῖς τοῦ θεοῦ ne se trouve dans les Évangiles qu'une seule fois, en *Mt.*, 12, 18 : ἰδοὺ ὁ παῖς = *voici mon serviteur*, qui est une citation d'*Isaïe*, 42, 1, annoncée comme telle au verset précédent : « *afin que fût accomplie la parole dite par l'intermédiaire d'Isaïe le prophète* » ; 2° que υἱὸς τοῦ θεοῦ = *Fils de Dieu*, en revan-

che, ne paraît qu'une seule fois dans les *Actes* (9, 20) et nous y est donné comme caractéristique de l'enseignement de Paul : « *et dans les synagogues il prêchait que Jésus était le Fils de Dieu* ». Il paraît donc probable que les deux expressions ne se rencontrent pas dans le même milieu, que l'une tient ici la place que l'autre tient là. On ne peut guère douter, par exemple, que les *Actes* ne disent παῖς là où Paul dirait υἱὸς. Exemples : 3, 13 (739) : « *le Dieu d'Abraham et le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob, le Dieu de nos pères, a glorifié son serviteur Jésus* » (τὸν παῖδα αὐτοῦ 'Ιησοῦν) ; 4, 27 : « *...ils se sont unis dans cette ville contre ton saint serviteur Jésus* » (ἐπὶ τὸν ἅγιον παῖδα σου 'Ιησοῦν) ; 4, 30 : « *par le nom de ton saint serviteur* (τοῦ ἁγίου παιδός σου) Jésus. »

Peut-être est-il encore plus instructif de constater (740) que ce παῖς τοῦ Θεοῦ s'est conservé dans des textes anciens que l'usage liturgique a cristallisés. Nous lisons, par exemple, dans la *Didaché*, 9, 2 : « *Nous te rendons grâce, ô notre Père, pour la sainte vigne de David ton serviteur, que tu nous as fait connaître par Jésus ton serviteur* » (τοῦ παιδός σου). Le même qualificatif s'applique donc à David et à Jésus. Et en 10, 2 : « *Nous te rendons grâce... pour la connaissance, la foi et l'immortalité que tu nous as révélées par Jésus ton serviteur* » (διὰ 'Ιησοῦ τοῦ παιδός σου).

L'expression se retrouve de même dans un passage de *1 Clem.*, 59, 2 et s., considéré comme reproduisant une prière solennelle de la communauté romaine, et Épiphane, à la fin du IVe siècle, croit savoir (*Haer.*, 29, 7) que les Ébionites s'en servent aussi (κατάγγελλουσι τον τούτου παῖδα 'Ιησοῦν = *ils proclament son serviteur Jésus*) : vieille formule liturgique de l'antique secte, probablement. Nous ne pouvons plus douter que les deux expressions s'équivalent, que la plus ancienne soit παῖς τοῦ Θεοῦ = *serviteur de Dieu*, qu'enfin elle soit judéo-chrétienne, c'est-à-dire employée dans les communautés issues du judaïsme. Je croirais volontiers qu'elle y a déjà un sens qui dépasse celui de *serviteur*, par exemple celui de *serviteur par excellence*, de Christ. Celle de *Fils de Dieu* marque une autre étape assurément, mais *elle dérive de l'ancienne formule*. D'abord le passage de l'une à l'autre est favorisé par le double sens de παῖς = *enfant et serviteur* ; υἱὸς =

fils prend aisément la place de παῖς. On comprend que la formule première, dont on peut accepter qu'elle ait été appliquée à Jésus de son vivant selon l'usage courant, se soit maintenue parmi les judéo-chrétiens, qui pouvaient lui donner une certaine élasticité, donc lui faire contenir les premières majorations christologiques. Parmi les convertis de la Gentilité, où elle était moins nettement comprise, elle a dû paraître vite moins précise et moins claire que l'autre, qui pourtant n'était, par rapport à elle, rien de plus qu'un contresens ; mais un contresens très fécond, et c'est bien ce qui a, sans tarder, assuré sa fortune.

III. LE MESSIE

Je crois pouvoir conclure que Jésus ne s'est pas dit Fils de Dieu et n'a pas reçu ce titre de son vivant. Plus épineux est le problème qui se pose au sujet de sa « conscience messianique », c'est-à-dire sur la question de savoir s'il s'est cru le Messie et s'il s'est donné comme tel. Qu'il le soit, c'est bien la conviction qui s'enferme également sous l'une et l'autre des deux formules que je viens de comparer. Considéré, si je puis dire, de l'extérieur, le problème revient à se demander si Jésus a pris ou accepté le titre de *Fils de David* et celui de *Fils de L'Homme*, que l'on regarde d'ordinaire comme messianiques.

1. — Israël croyait communément que le Messie descendrait de David ([741]) auquel Dieu avait, disait-on, promis une royauté éternelle : « *Ainsi ta maison et ton règne seront assurés pour jamais devant tes yeux* », pouvait-on lire en *2 Sam.*, 7, 16, et *Isaïe*, 11, 1, avait annoncé : « *Il sortira un rejeton du tronc d'Isaïe* » (de Jessé, le père de David), et il avait nettement présenté ce rejeton comme le Messie (11, 12 et s.). C'est pourquoi les rabbins avaient accoutumé de dire « *le fils de David vient* » pour « *le Messie vient* ». Aucun titre ne pouvait donc préciser plus vite et mieux la prétention de qui s'en parait ([742]).

Or, une première constatation est facile à faire : pas un seul texte de nos Évangiles ne met le titre en cause dans la bouche

de Jésus, et une seconde, tout aussi aisée, nous montre que jamais non plus il ne lui est ni donné par ses disciples, ni contesté par ses ennemis. En fait, le titre ne paraît pas une seule fois dans les *Logia* et il ne se trouve qu'une fois chez *Mc.*, en 10, 47, où l'aveugle de Jéricho s'écrie : « *Jésus, fils de David, aie pitié de moi!* » Texte unique, incontrôlable et dont je n'oserais affirmer qu'il n'ait pas subi, sur le mot essentiel, une retouche rédactionnelle : *Mc.* pourrait bien avoir voulu signifier, en mettant cette exclamation dans la bouche d'un malheureux aveugle — et qui ne connaissait pas Jésus — que les aveugles savaient deviner de prime abord, par impulsion divine, Celui que les Juifs, soi-disant clairvoyants, ne voulaient pas reconnaître.

Il est très instructif de remarquer que, dans le récit marcien de l'entrée de Jésus à Jérusalem (11, 10), il est question du « *règne qui vient de notre père David* » (ἐρχομένη βασιλεία τοῦ πατρὸς ἡμῶν Δαυίδ) et non pas du *Fils de David.* Il ne l'est guère moins de voir, dans le récit parallèle de *Mt.*, s'introduire (21, 9) les mots « *Hosanna au Fils de David!* » *Lc.*, 19, 38, sans nommer David, ajoute à sa citation du *Psaume* 67, auquel songe *Mc.*, l'idée qu'évoque le nom du vieux roi : « *Béni soit celui qui vient* (comme) *roi au nom du Seigneur!* » De telles additions à la source sont très significatives. Il est visible que *Mt.* aime ce titre de *Fils de David* et qu'il le met en avant chaque fois qu'il en croit trouver bonne occasion (12, 23 ; 15, 22 ; 20, 30) ; mais pas un seul des passages où il l'introduit ne mérite de le garantir. Tous répondent simplement au désir du rédacteur de multiplier, contre l'aveuglement des Juifs, les témoignages spontanés des simples et des infirmes.

On pourrait faire un pas de plus et affirmer que Jésus, loin de prendre la qualité et le titre de *fils de David*, les a positivement repoussés. Nous lisons en *Mc.*, 12, 35-37 :

« Et ayant pris la parole, Jésus dit, enseignant dans le Temple : Pourquoi les scribes disent-ils que le Christ sera fils de David? David lui-même a dit dans l'Esprit Saint ([743]) : Le Seigneur a dit à mon Seigneur (c'est-à-dire Dieu a dit au Messie) : Assieds-toi à ma droite jusqu'à ce que je place tes ennemis sous tes pieds. David lui-même l'appelle Seigneur; d'où vient alors qu'il est son fils? »

La première interprétation de ce texte qui vienne à l'esprit est la suivante : Jésus se croit le Messie ; il sait qu'il n'est pas davidien ; il proteste contre l'affirmation préjudicielle des scribes. Les traditionalistes des diverses nuances qui ne veulent pas renoncer au davidisme du Christ se tirent, vaille que vaille, d'affaire en soutenant que Jésus se sait très bien de souche davidienne, mais qu'il n'attache aucune importance à une qualité qui a le tort de se rapporter trop étroitement à la représentation nationaliste du Messie, de flatter des espérances qu'il ne veut pas encourager. L'observation que lui prête *Mc.* reviendrait à dire : *il y a ici plus grand que David* ([744]).

Avec ou sans cette restriction — qui me paraît du reste inadmissible — l'interprétation du texte en cause se subordonne à la question de l'authenticité de la réplique ; elle n'est pas facile à résoudre. De toute évidence, nous pouvons ici nous trouver en présence de la transposition dans la vie de Jésus d'une querelle très postérieure, et la déclaration prêtée au Maître ne représenterait alors qu'une réponse autorisée à l'objection juive inévitable : *Votre Jésus ne peut être le Messie, puisqu'il n'est pas fils de David.* Réponse très ancienne assurément et qui n'a pas dû dépasser le cercle des disciples premiers, car, hors d'eux et très vite, il parut beaucoup plus simple de croire et de dire que, puisque Jésus était le Messie, il descendait certainement de David (Cf. les généalogies de *Mt.* et de *Lc.* et *Rom.*, I, 3). Assurément, une possibilité n'est pas une certitude, mais celle que je viens de déterminer suffit à nous interdire de rien conclure, touchant la messianité de Jésus, de ce prétendu titre de *Fils de David.*

2. — Celui de *Fils de l'Homme* nous met en présence du plus embrouillé, du plus empêtré de tous les problèmes néotestamentaires ([745]) ; l'origine, l'historicité, la signification du terme posent les plus redoutables points d'interrogation. La surabondance des hypothèses qui ont tenté de leur donner réponse nous prouve d'abord que l'incertitude de nos textes ouvre large et longue carrière à l'ingéniosité des suppositions et à l'audace des systèmes. La sagesse est pourtant de n'user des unes et des autres que le moins possible.

Sous sa forme hellénique (ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου), du

reste parfaitement inintelligible au commun des Grecs, l'expression prend l'aspect d'une sorte de mot de passe pour chapelle d'initiés. Elle traduit l'hébreu *ben-ădām* qui, dans la littérature hébraïque, est d'ordinaire synonyme d'*homme* et ne s'emploie guère que poétiquement ([746]). Elle rend aussi *ben-ĕnŏs* (*Ps.*, 144, 3) et l'araméen *bar-nascha*, qui signifie, lui aussi, *un homme* et qui trouve ses équivalents, fréquemment usités, dans les divers dialectes araméens ([747]). Elle s'oppose par son insistance sur l'*humanité* de celui qu'elle désigne à *ben elohim, bar ilaha* = *fils de Dieu* (υἱὸς τοῦ θεοῦ) ([748]).

En fait, ce sémitisme devrait, semble-t-il, se traduire en grec tout simplement par ἄνθρωπος = *homme*. Mais l'expression n'avait-elle pas pris en Israël un sens plus complexe ? On remarque qu'elle se rencontre quatre-vingt-dix fois en *Ézéchiel*, où c'est Iahvé lui-même qui s'en sert pour interpeller le prophète, et on s'accorde généralement à penser que ce *ben-ădām* répété se charge, dans l'intention de l'écrivain biblique, d'un sens plus lourd que celui d'*homme* ; qu'il exprime en quelque manière la qualité ou la dignité propre du prophète. On dirait qu'il place Ézéchiel devant Dieu comme un représentant de la race humaine, comme l'*Homme en soi* ; qu'il mêle et combine un sentiment d'humilité qui se rapporte à l'origine humaine de l'inspiré et un sentiment d'exaltation qui sort du choix que Iahvé a fait de lui pour être son interprète.

La répétition du mot tient, selon toute apparence, à une habitude littéraire de l'écrivain, tout simplement. Il s'agirait donc, en définitive, d'une sorte d'élargissement du sens habituel de ce *ben-ădām*.

C'est certainement dans la même ligne que nous laisse *Daniel*, 8, 17 ([749]), où l'ange Gabriel, qui va expliquer une vision au prophète, lui dit : « *Comprends, fils de l'homme!* » Mais en *Dan.*, 7, 13-14, dans le morceau écrit en araméen, *Fils de l'Homme* se présente sous des apparences qui le distinguent de l'usage d'*Ézéchiel*. Voici le sens du texte ([750]) :

« Je regardais dans la vision de la nuit et voici : avec les nuages du ciel vint comme un fils d'homme et il parvint jusqu'à l'ancien des jours et fut

produit devant lui. Et il lui fut donné puissance et honneur et royauté ; et tous les peuples, nations et langues le servent, et sa puissance est une puissance éternelle. »

C'est cette leçon qu'ont suivie la Vulgate latine et Théodotion (751), mais celle de la Septante est assez différente et elle donne le sens suivant sur le point essentiel :

« Et voici : sur les nuées du ciel vint comme un fils d'homme, et il était là comme un ancien des jours et ceux qui étaient avec lui l'entouraient (καὶ οἱ παρεστηκότες παρῆσαν ἀυτῷ). Et on lui donna pouvoir... »

Cette modification du sens véritable, due peut-être à une faute de copie (752), ressemble à celle que Lemaître de Sacy a imposée à la Vulgate dans la traduction — trop célèbre — qu'il en a donnée : « *...et je vis comme le Fils de l'Homme qui venait avec les nuées du ciel* ». La Septante suggère et l'adaptation française précise que le fils d'homme que voit ainsi Daniel, c'est le Messie, donc que l'expression en cause désigne *Celui qui doit venir*.

Cette interprétation a passé dans *Hénoch* (du chap. 37 au chap. 71) et dans IV *Esdras*, car il est bien probable que c'est à l'imitation de *Daniel* qu'ils parlent l'un et l'autre du *Fils de l'Homme* ; c'est elle que suivent nos Synoptiques (*Mc.*, 14, 62, et *Mt.*, 26, 64), et elle a fini pas s'imposer à la Synagogue, principalement sous l'influence de Rabbi Akiba, le grand docteur du IIe siècle après Jésus-Christ, et de Rabbi Joshua ben Levi. Beaucoup de modernes la considèrent comme exacte (753). Par infortune, aucun texte vraiment probant ne leur donne raison, je veux dire aucun qui soit antérieur à *Daniel*, ou garanti contre une contamination de l'interprétation messianique du texte de *Daniel*, et, en définitive, l'opinion qu'au temps de Jésus *Fils de l'Homme* était un titre messianique courant, n'a d'autre appui que *Daniel* lui-même. C'est peu. Cette opinion était admise au temps de la rédaction des Synoptiques, assurément, mais depuis quand et dans quels milieux ? Il est impossible de rien conclure d'*Hénoch* 37-71, parce que la date du morceau est impossible à fixer (754).

Or, si nous considérons en eux-mêmes les versets de Daniel et leur contexte, l'intention prêtée à leur auteur d'y parler du

Messie paraît bien peu vraisemblable, car, dans toute la suite du livre, il n'est plus question de ce prétendu Messie, et on se demande ce qui expliquerait l'évocation d'un tel personnage si on n'en devait rien faire. D'autre part, on ne voit pas bien pourquoi le *fils d'homme* de *Daniel* ne serait pas tout simplement *un homme* comme ailleurs ; pourquoi il ne s'agirait pas d'une apparition qui revêt la figure d'un être humain, de sorte qu'il faudrait traduire : *Et je vis comme un homme qui venait...* Quel homme? Rien dans le contexte ne fait songer au Messie. On a pensé à une personnification du peuple des Saints, s'opposant au peuple des païens, ou à un ange, ou à autre chose encore ([755]) : peu nous importe ici. Il suffit de constater que l'interprétation qui reconnaît le Messie dans le *fils d'homme* de *Daniel* est erronée et que l'équivalence chrétienne de *Fils de l'Homme* et de *Messie* ne repose que sur cette erreur, comme on en convient assez généralement aujourd'hui ([756]).

Il reste à expliquer comment s'est établie l'interprétation qui trouve son attestation dans les Synoptiques. On a fait des hypothèses. On a pensé, par exemple, que, *dans certains cercles messianiques* de Palestine ([757]), l'équivalence *Fils de l'Homme* = *Messie* pouvait être dès lors admise; les chrétiens l'auraient acceptée parce qu'elle les compromettait moins qu'une autre avec les représentations messianiques banales ([758]). On peut aussi se demander si l'air de mystère de l'expression n'a point attiré et fixé l'attention de convertis de la Gentilité, lecteurs de la Septante. Je n'entreprendrai pas d'en décider, il me suffit d'avoir constaté que *Fils de l'Homme* n'était pas en Israël une désignation courante du Messie au début de l'ère chrétienne.

L'expression se trouve soixante-neuf fois dans la Synopse et, sur ce total imposant, après un criblage rigoureux et l'élimination des doublets, il reste bien une quarantaine de passages où l'interprétation orthodoxe n'est point contestable, où *Fils de l'Homme* veut bien dire *Messie*. *Jn.* nous fournirait une douzaine d'exemples : je ne m'y arrête pas, parce qu'ils ne nous apprennent rien de plus que ceux des Synoptiques. En dehors des Évangiles, *Fils de l'Homme* ne se rencontre qu'une fois, en *Act.*, 7, 56, où Étienne, sur le point de périr, est

censé dire : « *Voici que je vois les cieux ouverts et le Fils de l'Homme debout à la droite de Dieu.* » Ni Paul ni les *Épîtres catholiques* ne l'emploient et on a du mal à croire que ce soit par simple effet du hasard. Aussi bien l'expression n'a-t-elle pas trouvé fortune dans la littérature chrétienne ancienne, où on ne la rencontre que deux ou trois fois ([759]).

Comme les Évangélistes la placent toujours dans la bouche de Jésus et jamais dans celle d'un de ses interlocuteurs, il est clair qu'ils ont voulu nous donner l'impression qu'elle représentait une particularité caractéristique du langage du Nazaréen et constituait la désignation de lui-même qu'il préférait entres toutes ([760]). Leur insistance ne prouve d'ailleurs pas à elle seule qu'ils aient raison. Si nous accordions par hypothèse que Jésus employât familièrement ce *Fils de l'Homme*, nous ne saurions pas du même coup quel sens il lui prêtait et on en dispute âprement ([761]). Je n'entrerai pas dans la querelle où chacun produit textes et arguments pour justifier des vues toujours contestables et des conclusions chancelantes. Toutes ont le tort de supposer résolu dans le sens de l'affirmative le problème de l'emploi et du sens messianique de l'expression en Israël avant Jésus. Je crois avoir prouvé que la vérité est assez différente. Or, on ne peut imaginer que Jésus ait employé, pour se caractériser sans confusion possible et pour se définir, une formule que tout le monde n'aurait pas parfaitement entendue, qui n'aurait pas été très précisément connue et éclaircie, que lui-même n'éprouve pas le besoin d'expliquer.

Quand on lit bout à bout tous les textes évangéliques où paraissent les mots *Fils de l'Homme*, on n'échappe pas à l'impression qu'ils n'y ont pas partout le même sens, encore que, dans tous les cas, au jugement des rédacteurs, ils recouvrent le mystère auguste de la messianité. Quelquefois ils ne signifient pourtant rien de plus que *je*, toute réserve faite sur la représentatoin que Jésus peut se faire de sa propre personne. Un bon exemple ([762]) nous est fourni par la comparaison de *Lc.*, 12, 8, et de *Mt.*, 10, 32. Le premier texte donne : « *Quiconque me confessera devant les hommes, le Fils de l'Homme le confessera aussi devant les anges de Dieu* », et le second : « *Quiconque me confessera devant les hommes, je le confesserai*

devant mon Père ». La matière du verset était donnée par *Mc.*, 8, 38, avec l'expression le *Fils de l'Homme* que *Lc.* a gardée et *Mt.* interprétée en *je.* Autre exemple de même sens : en *Mt.*, 16, 13, nous lisons : « *Qui les hommes disent-ils qu'est le Fils de l'Homme?* » Or *Mc.*, 8, 27, source évidente, donne : « *Qui les hommes disent-ils que je suis* » (τίνα με λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι εἶναι)? Et *Lc.*, 9, 18, atteste la forme marcienne en écrivant : « *Qui les foules* (οἱ ὄχλοι) *disent-elles que je suis?* »

En revanche, quand on lit dans le même *Mc.*, 8, 38, la déclaration que voici : « *Si, en effet, quelqu'un a honte de moi et de mes paroles dans cette génération adultère et pécheresse, le Fils de l'Homme aura aussi honte de lui lorsqu'il viendra dans la gloire de son Père, avec les saints anges* », on ne saurait douter qu'il s'agisse du Fils de l'Homme pseudo-daniélique, du Messie, dans son rôle de Juge au Grand Jour ([763]). Mais, en d'autres endroits, il paraît évident que *le fils de l'homme* veut dire tout simplement *l'homme*, selon l'usage sémitique. Considérons par exemple *Mt.*, 12, 31, et s. :

« Tout péché et blasphème sera remis aux hommes, mais le blasphème de l'Esprit ne sera pas remis, et quiconque dira une parole contre le fils de l'homme, il lui sera remis, mais qui la dira contre l'Esprit Saint, il ne lui sera remis ni dans ce monde ni dans l'autre. »

Si on traduit *fils de l'homme* par *Messie*, si seulement on imagine que l'expression désigne spécifiquement Jésus, on tombe dans l'invraisemblable et presque l'absurde : comment notre Évangéliste aurait-il pu écrire une chose pareille du Seigneur? C'est bien *l'homme* qu'il faut entendre. Et, quand on ne suivrait pas Wellhausen ([764]) qui soutient que *partout*, *fils de l'homme* n'a pas au fond un autre sens, il resterait qu'il faut l'entendre ainsi en deux ou trois passages de la Synopse qui s'y présentent dans un relief particulier.

Une étude attentive des textes permet de poser quelques conclusions profitables que je résume brièvement : 1° Dans nombre de cas — dix-sept en tout — l'expression n'est attestée que par un seul Évangile : la comparaison des trois ou même de deux, quand ils ne sont que deux à se correspondre, prouve que la formule *Fils de l'Homme* n'était pas dans la

source. Je me contente d'un exemple. En *Mt.*, 16, 28, je lis : « *En vérité je vous dis qu'il y a de ceux qui sont ici qui ne goûteront pas la mort avant qu'ils voient le Fils de l'Homme venant dans sa royauté* » (ἐν τῇ βασιλείᾳ αὐτοῦ). Or la source, qui est certainement *Mc.*, 9, 1, porte : « ... *avant qu'ils voient le Royaume de Dieu* », et tel est bien le texte que confirme *Lc.*, 9, 27 ; c'est donc le rédacteur matthéen qui a tiré le *Fils de l'Homme* de son propre cru ([765]).

2° L'expression s'affirme avec une vigueur particulière dans des épisodes difficilement recevables, ou tout à fait insoutenables. Par exemple en *Mc.*, 9, 9 et *Mt.*, 17, 9, conclusion du récit de la Transfiguration, où l'on entend Jésus faire défense aux témoins de sa glorification de parler de ce qu'ils ont vu « *avant que le Fils de l'Homme soit ressuscité des morts* »; en *Mc.*, 9, 11-13 et *Mt.*, 17, 10-13, paroles, du reste, assez obscures, sur la venue d'Élie et prédiction de la Passion ; en *Mc.*, 10, 45 et *Mt.*, 20, 28, où s'exprime une idée familière à Paul (*Gal.*, 1, 4 ; 2, 20 ; *Rom.*, 15, 3 ; *Philip.*, 2, 7-8), mais certainement étrangère à Jésus, pour qui c'est *sa vie* qui compte et donne l'exemple et *non sa mort* : « *Le Fils de l'Homme n'est pas venu pour être servi, mais pour servir et donner sa vie en rançon pour plusieurs.* » Il paraît probable du reste que l'*Urmarcus* ne connaissait pas cette leçon, et je pense que cette probabilité deviendra certitude pour qui mettra *Lc.*, 22, 25-30, en parallèle avec *Mc.*, 10, 41-45 : il n'est plus question dans le troisième Évangile de la mort salvatrice du Fils de l'Homme. L'idée de service se retrouve, mais sous une tout autre forme : « *Je suis au milieu de vous comme le serviteur* », ce qui est très à sa place, puisqu'il s'agit de calmer une dispute soulevée entre les disciples *sur le premier rang*. Il y a donc toutes chances pour que *Lc.* ait eu sous les yeux un texte de *Mc.* ne comportant pas le verset qui nous arrête et qui fait figure de bolide paulinien. En *Mc.*, 14, 21 et *Mt.*, 26, 24, on lit : « *Malheur à cet homme par qui le Fils de l'Homme est livré !* » Mais le passage offre le double inconvénient de constituer une prédiction et de viser la trahison de Judas, épisode très suspect de l'histoire évangélique ([766]). La prédiction de *Mc.*, 14, 41 et *Mt.*, 26, 45 : « *Le Fils de l'Homme va être livré aux mains des pécheurs* », qui n'est

pas dans *Lc.*, n'inspire pas plus de confiance, pour les mêmes raisons.

3° A regarder de près les passages où les mots *Fils de l'Homme* ont le plus de chance d'appartenir à la tradition ancienne, il est aisé de reconnaître qu'ils n'ont l'air d'y revêtir un sens extraordinaire que parce que ce sens est évidemment dans l'esprit des rédacteurs et qu'il nous est suggéré par les passages où Jésus est censé annoncer, avec les souffrances nécessaires et rédemptrices du Fils de l'Homme, son retour glorieux sur les nuées du ciel; mais qu'en réalité ils nous rendent tout simplement, en une traduction maladroite, le *barnascha* araméen, soit *un homme*, *l'homme* et presque notre *on*. J'ai déjà rappelé plus haut le texte (*Mt.*, 12, 32 et *Lc.*, 12, 10) relatif à la mauvaise parole contre le *fils de l'homme*, qui sera pardonnée tandis que celle contre l'Esprit Saint ne le sera pas. Jésus repousse l'accusation lancée contre lui d'opérer ses guérisons par Beelzeboub; il sent que l'injure dépasse sa propre personne et remonte jusqu'au principe de son action, qui est l'Esprit, et il dit : Prenez garde! Insulter un homme peut se pardonner, mais non pas insulter l'Esprit. Qui donc aurait admis qu'il pût dire : Insultez le Messie si vous voulez, mais ne touchez pas à l'Esprit? Je crois que *Mc.*, 3, 28 et s., synoptique de *Mt.*, en écrivant que les péchés et les blasphèmes seront pardonnés *aux fils des hommes* (τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων) tandis que le blasphème contre l'Esprit Saint ne le sera jamais, nous donne à la fois la source et l'explication exacte du *Fils de l'Homme* de *Mt.* et de *Lc.* — Voici quelques autres exemples : Il est dit en *Mt.*, 8, 20 et *Lc.*, 9, 58, que « *les renards ont leur tanière et les oiseaux des abris*, tandis que *le Fils de l'Homme n'a pas où poser sa tête* ». N'est-ce pas là une sorte de dicton, de proverbe, une citation qui a perdu son cadre et exprimant cette vérité banale que la nature semble d'abord meilleure pour les animaux que pour l'homme? Comment Jésus pourrait-il dire à la fois qu'il est le Messie et qu'il n'a pas une pierre où poser sa tête? Le rédacteur n'a point pensé à ce détail. — En *Mt.*, 11, 19 et *Lc.*, 7, 34, je lis : « *Le Fils de l'Homme est venu mangeant et buvant, et ils disent : Voici un gourmand et un buveur de vin.* » Le sens ne peut être raisonnablement que celui-ci : le Bap-

tiste, quand il vous prêchait, vivait en ascète et vous avez dit : *Il est possédé.* Voici maintenant qu'un homme est venu qui, en vous prêchant aussi, vit comme tout le monde et vous dites : *C'est un glouton et un ivrogne.* L'introduction ici de l'idée de Messie serait inintelligible aux interlocuteurs ; s'ils la pouvaient entendre, son emploi leur paraîtrait ridicule ou abominable.

Je m'arrête un instant sur deux passages d'abord assez troublants : *Mc.*, 2, 10, *Mt.*, 9, 6 et *Lc.*, 5, 24, où il est dit que « *le Fils de l'Homme a pouvoir sur la terre de remettre les péchés* », et *Mt.*, 12, 8, *Mc.*, 2, 28 et *Lc.*, 6, 5, qui affirment que le « *Fils de l'Homme est maître aussi du sabbat* ». On a quelque peine à croire d'abord que Jésus attribue à *l'homme* le pouvoir exorbitant que le premier passage suppose. Mais voyons le contexte. Un paralytique a été amené à Jésus pour qu'il le guérisse et il lui a dit : « *Mon enfant, tes péchés sont remis* » (*Mc.*, 2, 5), donc : *Je me porte garant que Dieu te les a remis*, et non pas — la différence est essentielle — *Je te remets tes péchés.* Ce n'est pas un privilège de sa dignité de Messie qu'il proclame là, d'une manière du reste inintelligible pour tout le monde, mais l'affirmation qu'*un homme* ([767]) peut, dans un sentiment de confiance filiale en Dieu, se porter caution du pardon des péchés par Dieu. Il est très certain que tel n'est pas le sens auquel songent nos Évangélistes, mais ce n'est pas leur intention qui a qualité pour déterminer la véritable signification du passage, si Jésus a bien prononcé le *logion* en cause. — Il paraît également difficile de croire que le sabbat, qui est de prescription divine, soit soumis à *l'homme* ; pourtant, lorsqu'on lit en *Mc.*, 2, 27 : « *Le sabbat a été fait pour l'homme et non l'homme pour le sabbat* », on trouve naturelle la conclusion : « *en sorte que l'homme est maître aussi du sabbat* ». Et l'on comprend que le *logion* veut affirmer cette idée : pour la Loi elle-même, il y a des considérations plus importantes que l'observance du sabbat. Telle est celle de la conservation de la vie, qui passe avant le souci de l'immobilité sabbatique. L'intention du rédacteur ne fait pas plus question que dans l'exemple précédent et n'offre du reste pas plus d'intérêt pour nous.

Ainsi, s'il est possible que Jésus ait employé l'expression

Fils de l'Homme, pas un seul texte qui permette de croire qu'il en ait fait une désignation particulière, spéciale, caractéristique de sa personne; pas un qui place cette expression dans une relation certaine avec sa conscience messianique ; pas un qui n'accepte aisément une interprétation étrangère à la représentation pseudo-daniélique du *Fils de l'Homme*. L'usage que font nos Évangélistes de cette formule répond non pas à une réalité de l'histoire, mais à une interprétation née des premières générations chrétiennes. Elle n'est pas dans Paul; elle ne paraît qu'une fois dans les *Actes*, où elle est sûrement rédactionnelle ([768]); il faut donc croire qu'elle s'est fondée entre le temps de Paul et la rédaction *grecque* de nos Synoptiques. C'est pourquoi je conclus qu'elle a toute chance de ne représenter rien de plus qu'un contresens bien intentionné de chrétiens de la Gentilité et qu'elle n'appartient pas à la génération apostolique. Sur elle un mythe s'est fondé, qui ne se confond pas avec celui du Messie, tout en se superposant à lui, un mythe d'essence païenne, qui dégageait le Christ de sa gangue nationaliste et l'élevait au type mystique de roi immortel du monde dégénéré, qu'il est venu relever. Ni le Nazaréen ni ses disciples directs n'ont rien de commun avec une telle spéculation ([769]). Si Jésus a employé *bar-nascha*, ce n'a pu être et ce n'a été qu'au sens courant d'*homme*, *fils d'homme*.

3. — Il nous reste pourtant à rechercher si Jésus s'est ou non cru et dit *Messie*. Le problème a fait user beaucoup d'encre et il faut quelque courage pour oser le reprendre encore, après les affirmations péremptoires qui semblent l'avoir résolu dans le sens de l'affirmative. Douter de la conscience messianique de Jésus, c'est, assure-t-on, dépasser toutes bornes du scepticisme ([770]); autant douter du crucifiement et de l'existence même du Christ ([771]) ; c'est réduire l'histoire des origines du christianisme à n'être « *plus qu'un amas d'absurdités, un tissu de contradictions* » ([772]); c'est se refuser le moyen de comprendre d'ensemble l'action de Jésus; c'est en perdre le *point de concentration* ([773]); c'est se placer en face de l'inintelligible touchant la psychologie du Nazaréen et la foi de ses disciples en sa réssurection ([774]). J'ai pris, presque au hasard, quelques opinions considéra-

bles ; je pourrais les multiplier sans difficulté (775). Toutes reviennent à soutenir qu'il est impossible d'entendre l'histoire évangélique telle que la tradition synoptique nous la donne, sans admettre le postulat de la conscience messianique de Jésus et à conclure qu'en conséquence ce postulat répond à *un fait*.

C'est aller plus loin que les textes, car, si la relation entre la conscience messianique de Jésus et la tradition évangélique dont nous disposons n'est pas niable, la relation entre cette tradition elle-même et la vérité continue de faire question. Jésus pourrait parfaitement avoir pensé de lui-même tout autre chose que ce que nos rédacteurs ont cru et dit qu'il en avait pensé. Et, *a priori*, il ne semblerait pas insoutenable que la foi des disciples en la résurrection de leur Maître eût procédé d'un autre sentiment que celui de sa messianité et que, d'aventure, ce fût de la foi en la résurrection que fût sortie la foi en la messianité. Supposons que Jésus n'ait rien fait de plus qu'annoncer la proche venue du Royaume et qu'il ait été condamné tout simplement comme agitateur messianique, est-ce que l'amour de Pierre et un état d'excitation convenable n'auraient pu suffire à faire naître les apparitions sur lesquelles repose toute, nous nous en convaincrons, la foi en la Résurrection et les explications qu'appelait la grande merveille ? Il n'était pas facile à des Juifs de croire que le Messie avait été crucifié, mais il l'était beaucoup plus d'accepter que le prophète-martyr avait reçu la récompense éclatante de ses souffrances et que sa messianité, acquise par elles, venait de se révéler à ses fidèles par sa résurrection. C'est incontestablement l'impression qui ressort des déclarations mises dans la bouche de Pierre en *Actes*, 2, 32 et s. : « *C'est ce Jésus que Dieu a ressuscité, nous en sommes tous témoins... Que toute la maison d'Israël connaisse donc de certitude que Dieu a fait Seigneur et Christ ce Jésus que vous avez crucifié.* » Aussi bien retrouverons-nous bientôt cette question des origines et des fondements de la foi des disciples en la Résurrection (776). D'autre part, l'organisation de toute l'histoire évangélique *en remontant*, à partir de la Résurrection et de la foi qu'elle engendre, n'est ni impossible ni incompréhensible. C'est pourquoi je crois qu'on n'a pas résolu le problème redoutable

quand on s'est seulement donné l'illusion de l'avoir écarté. Sa position vraiment scientifique consiste, me semble-t-il, à avouer que déterminer ce que Jésus a dit de sa personne, de sa relation au Royaume qu'il annonçait, nous est devenu très difficile, sinon impossible, parce que les Évangiles ne produisent plus qu'un témoignage déformé par une christologie déjà évoluée et fort étrangère à Jésus ([777]).

Tout irait des mieux si l'on pouvait s'assurer que Jésus a dit tout simplement, comme il semblerait naturel et même indispensable qu'il le dît, s'il le croyait : *Je suis le Messie.* De fait, plusieurs passages de nos Synoptiques prétendent ou insinuent qu'il n'a pas manqué de le dire, mais il est prudent de ne pas les en croire sur parole et de peser leur allégation. Rappelons que, si le messianisme juif s'attache encore, en ce temps-là, à des représentations assez diverses des choses dernières, il n'y fait place ni au Messie souffrant ni au Messie pacifique. Deux hypothèses ont été produites pour atténuer cette impression. 1° On a dit qu'il existait des sectes juives où la figure du Messie avait pu se déformer sous l'influence du Dieu mourant et ressuscitant des Mystères. Par malheur, ces sectes, nous ne les connaissons pas et il faut les imaginer si on veut qu'elles existent. 2° On a dit aussi que l'authentique Jésus pouvait n'avoir pas été le pacifique prêcheur que nous laissent entrevoir les Évangiles. Cette thèse, qui n'est pas neuve, a été récemment rajeunie par M. Robert Eisler avec le secours de son Josèphe slave ([778]). Gardons-nous des conjectures établies sur mesure en face d'une difficulté.

Une première remarque ([779]) : dans les *Logia*, Jésus n'emploie *jamais* le mot *Christ* pour se désigner lui-même, et en *Mc.*, il n'en use qu'une seule fois. Nous lisons bien en *Mc.*, 9, 41 : « *Car quiconque vous donnera à boire un verre d'eau pour la raison que vous êtes au Christ...* » (ὅτι Χριστοῦ ἐστε), mais l'authenticité du mot essentiel est abandonnée, même par des conservateurs ([780]), sur la double observation que voici : 1° l'expression ὅτι Χριρτοῦ, sans article, ne se trouve pas ailleurs dans la Synopse, ni dans les *Actes*, mais représente une tournure familière à Paul (*Rom.*, 8, 9 ; *1 Cor.*, 1, 12 ; 3, 23 ; etc.) ; 2° *Mt.*, 10, 42, synoptique de notre *Mc.*, offre la leçon : « *Quiconque aura donné à un de ces petits,*

en tant que disciple (εἰς ὄνομα μαθητοῦ), *rien qu'un verre d'eau...* » C'est ce texte qui a chance de représenter la source, parce qu'il est assez obscur et mal venu ; la leçon de notre *Mc.* ne peut guère être qu'une correction, une amélioration opérée par un paulinien. — Des autres passages où l'on cherche à retrouver l'emploi de *Christos* par Jésus, comme désignation à lui propre, aucun ne vaut même autant que ce *Mc.*, 9, 41. J'y renvoie sans insister, en remarquant que pas un seul ne se trouve dans *Lc.* : *Mc.*, 13, 6 ; *Mt.*, 16, 17 ; 23, 10 ; 24, 5. Le premier se place dans ce qu'on nomme l'apocalypse synoptique, et Jésus est censé dire : « *Plusieurs viendront sous mon nom disant : C'est moi.* » Il faut comprendre qu'ils se donneront pour le Christ, donc que Jésus se croit le Christ. C'est ce qu'entend préciser *Mt.*, 24, 5, en écrivant : « *Beaucoup viendront sous mon nom disant : Je suis le Christ* » ; mais si, comme il y a tout lieu de le penser, l'écrivain chrétien utilise une apocalypse juive, dans laquelle c'est Iahvé qui est censé parler, la prétendue attestation de l'emploi de *Christos* par Jésus tombe d'elle-même. Dans le second passage, Jésus accepte la proclamation de Pierre : *Tu es le Christ*, mais le texte parallèle et fondamental de *Mc.*, 8, 27-33 ne porte rien de pareil. L'addition matthéenne est rédactionnelle. En *Mt.*, 23, 10, Jésus dit clairement : « *Vous n'avez qu'un maître* (καθηγητής) *qui est le Christ* », mais ce verset n'est qu'un doublet-variante de 23, 8, qui donne : « *Vous n'avez qu'un maître* (διδάσκαλος) *et vous êtes tous frères.* » Le mot *Christ* n'est rien de plus encore qu'une précision rédactionnelle.

Mais il reste deux scènes du récit évangélique qui semblent d'ordinaire plus probantes que tous les détails dont je fais bon marché. On les nomme la *confession messianique devant le Grand Prêtre* et la *confession messianique devant Pilate.*

En *Mc.*, 14, 61 et s., nous lisons : « *De nouveau le Grand Prêtre l'interrogea et lui dit : Tu es le Christ, le fils du Béni ? Et Jésus dit : Je le suis.* » Je n'insiste pas sur l'étrangeté du langage prêté là au Grand Prêtre juif, mais je remarque que, parallèlement, *Mt.*, 26, 64, porte simplement : « *C'est toi qui le dis* » (σὺ εἶπας) et *Lc.*, 22, 71 : « *C'est vous qui dites*

que je le suis » (ὑμεῖς λέγετε ὅτι ἐγώ εἰμι), ce qui suppose que la source prêtait à Jésus une réponse beaucoup moins directe que celle qui se trouve en *Mc*. Et j'ajoute que je crois toute la scène entièrement romanesque, c'est-à-dire construite en dehors de tout témoignage ([781]).

Nous voici maintenant devant Pilate. *Mc.*, 15, 2 et s., donne le texte qui suit : « *Et Pilate l'interrogea : Tu es le roi des Juifs ? Mais lui, ayant répondu, dit : Tu le dis.* » On admet que Pilate veut parler du roi que les Juifs attendent, donc du Messie. L'expression reparaît sur la pancarte, le *titulus* de la croix (*Mc.*, 15, 26) : « *Et l'inscription de sa condamnation était rédigée : Le roi des Juifs* » ; d'où l'on conclut que Jésus a été dénoncé à Pilate comme prétendu Messie, qu'il a lui-même avoué sa prétention et que cet aveu lui a coûté la vie. Or, si l'Évangéliste pouvait évidemment savoir quel grief avait été mis en avant pour condamner Jésus, il est beaucoup plus douteux qu'il ait connu les termes de l'interrogatoire conduit par le procurateur. Et si même nous acceptons comme exacts ceux qu'il nous donne, quel était le sens vrai de ce *Tu le dis ?* Il peut être assez différent de celui qu'on propose. Mais, dit-on, il n'importe : si Jésus a été condamné comme prétendu Messie, ce n'a pu se faire que sur son aveu ou sur de bons témoignages : il se donnait donc bien pour le Christ.

Je ne pense pas le moins du monde que ce soit assuré, et rien du tout n'oblige à croire qu'il ait avoué. Pilate n'avait pas besoin de cela pour condamner un prophète qui annonçait la venue imminente du Royaume. L'argument tiré du *titulus* de la croix a son prix, mais il n'emporte pas tous les doutes parce que, certainement solidaire du verset de l'aveu, la formule de l'inscription peut tout simplement sortir de lui et ne répondre à aucune réalité. N'oublions pas l'affirmation prêtée à Pierre en *Actes*, 2, 36, que Dieu a fait Jésus Messie par la Résurrection, ce qui paraît bien répondre à la plus ancienne conception chrétienne de la messianité du Nazaréen ([782]).

Assurément, on peut chercher et trouver, en feuilletant les Synoptiques, plusieurs passages où des acteurs du drame évangélique appliquent le mot *Christ* à Jésus, d'ailleurs

dans des intentions assez diverses. Pas un qui résiste à une étude critique ; pas un qui ne se révèle d'origine rédactionnelle ([783]). Un seul mérite attention et je l'ai nommé, je l'ai frôlé plusieurs fois déjà : c'est la confession de Pierre à Césarée de Philippe. Voici donc ce que nous lisons en *Mc.*, 8, 27-33 :

« Et Jésus s'en alla avec ses disciples vers les villages de Césarée de Philippe et, sur le chemin, il interrogeait ses disciples, leur disant : Qui les hommes disent-ils que je suis? Et ils répondirent disant : Jean le Baptiste. Et d'autres (*disaient*) : Élie. Et d'autres encore : L'un des Prophètes. Et il leur demanda : Mais vous, qui dites-vous que je suis? Répondant, Pierre lui dit : Tu es le Christ. Et il leur enjoignit de ne rien dire de lui à personne. Et il commença à leur enseigner qu'il fallait que le Fils de l'Homme souffrît bien des choses et fût rejeté par les anciens, les grands prêtres et les scribes et fût mis en croix et après trois jours ressuscitât. Et il disait cela ouvertement. Et, l'ayant pris à part, Pierre se mit à le réprimander. Mais lui, s'étant retourné vers les disciples, réprimanda Pierre et dit : Arrière de moi, Satan, parce que tu ne sens pas les choses qui sont de Dieu, mais celles des hommes. »

La Synopse (*Mt.*, 16, 13-23 et *Lc.*, 9, 18-22) n'apporte à *Mc.* que des précisions et additions rédactionnelles. *Mc.* est certainement ici la source des deux autres Synoptiques ; nous pouvons légitimement n'étudier que lui pour le moment. Le passage que je viens de transcrire joue dans le second Évangile le rôle de la clé de voûte dans un édifice : le récit qu'il contient est le point central de la biographie marcienne de Jésus. Tout ce qui vient avant prépare cette confession de Pierre. Jusque-là Jésus n'était qu'un Christ caché, tandis que toute la seconde partie de l'Évangile va faire ressortir qu'il doit être un Christ souffrant, marchant à l'insuccès inévitable, pour atteindre, par delà-la croix, la gloire qui l'attend ([784]). Mais le dessein de l'Évangéliste et la réalité de l'histoire, nous le savons du reste, ne sont pas à confondre et ils paraissent bien ne s'être jamais moins confondus qu'ici.

Une interprétation d'assez bonne apparence vient d'abord à l'esprit quand on considère d'ensemble le couplet marcien que je viens de traduire : Jésus pose sa question et Pierre y répond en proclamant : *Tu es le Christ !* Jésus lui défend de dire une chose pareille et se met à instruire les disciples

de sa véritable destinée *qui n'est pas celle du Messie.* Sur quoi Pierre, qui tient à son opinion, le prend à part, pour lui reprocher de ne pas leur parler comme il le devrait, de les égarer ; et Jésus le réprimande vertement. L'interprétation historique du morceau reviendrait donc à ceci : Jésus ne s'est jamais cru le Messie ; ses disciples, eux, ont pensé, à un moment donné, qu'il l'était et il a cherché à les détromper. *Mc.* ajoute au souvenir que la tradition — en l'espèce Pierre lui-même — a gardé de la scène, une interprétation de la Passion, d'esprit paulinien et qu'il présente sous forme de prédiction.

Par malheur, pour que cette interprétation raisonnable parût fondée, il faudrait que l'homogénéité du morceau fût assurée. Un examen tant soit peu attentif accuse, au contraire, l'incohérence de la construction. Prises en elles-mêmes, la confession de Pierre et la recommandation du silence qui la suit ne se présentent pas mal ; mais tout le reste inquiète. Visiblement, ce que veut l'Évangéliste c'est nous persuader : 1° que Jésus a prévu et prédit sa fin, qui enfermait le grand mystère du salut ; 2° que les Apôtres ont commencé par ne pas comprendre cet enseignement. Or, que Jésus n'ait pas prédit sa mort violente, le désarroi des disciples au moment de la Passion suffit à le prouver. Et que les familiers du Maître n'aient pas compris ses paroles essentielles, c'est peut-être une représentation qu'impose au rédacteur la nécessité d'atténuer le scandale de ce désarroi lui-même ; mais il y a tout lieu de croire que, dans le récit primitif de la confession de Pierre, il s'agissait de faire honneur aux Apôtres et non pas d'accuser leur lenteur d'esprit. La suite véritable de *Mc.*, 8, 31, c'est-à-dire de l'enseignement sur la Passion nécessaire, c'est *Mc.*, 9, 1 : « *Et il leur dit : En vérité je vous dis qu'il en est de ceux ici présents qui ne goûteront pas la mort avant qu'ils ne voient le royaume de Dieu venant en puissance.* » Tout ce qui se trouve dans l'intervalle est rédactionnel, ou, à tout le moins, hors de sa place. Un détail le prouve : lorsqu'en 9, 30-33 paraît une autre annonce de la Passion, non seulement il n'y est pas dit que c'est la seconde, mais une remarque, en 9, 32, suppose que c'est la première : « *Mais eux igno-*

raient — c'est-à-dire *ne comprenaient pas* — *cette parole et ils n'osaient pas l'interroger sur elle.* » Rien dans ces versets, mis au bout de la recommandation du silence, ne correspond à une vérité d'histoire et tout y répond à l'opinion que les Apôtres n'ont pas compris le mystère, que le scandale de la Passion n'en est pas un, puisque rien ne s'est fait que Jésus n'ait attendu et prédit nettement. Opinion que les événements avaient rendue nécessaire dès l'âge apostolique et qui, aussi bien, porte dans sa formule la marque paulinienne.

D'autre part, si j'ai pu dire que la confession de Pierre n'avait pas mauvaise apparence, il ne s'ensuit pas qu'elle soit véridique et authentique. Il y a des inventions plus fortes dans les Évangiles et il ne serait pas téméraire d'interpréter la recommandation du silence, qui la suit, comme la preuve que la tradition première ne savait pas que Pierre eût ainsi manifesté sa clairvoyance. En définitive, les disciples peuvent aimer leur Maître et mettre toute leur confiance en lui sans se persuader qu'il est le Messie, dont il réalise si peu le *type* couramment accepté et dont il n'a encore accompli aucune œuvre. Rien, en vérité, ne nous porte à croire que ces hommes fussent plus détachés que leurs contemporains des représentations communes et qu'ils eussent trouvé en eux les raisons et les moyens d'adapter à Jésus l'idéal messianique de leur milieu. Tout ce que prouverait la confession de Pierre, si elle était substantiellement authentique, c'est qu'à la veille de la montée à Jérusalem, les disciples croyaient que Jésus tiendrait la première place dans le Royaume qu'il annonçait. Et si elle ne prouve pas que, même à ce moment-là, il l'acceptât, elle établit qu'auparavant il ne la revendiquait pas, sans quoi sa question à Pierre perdrait tout sens et la réponse de l'Apôtre ne serait plus une confession. Faut-il enfin répéter qu'en *Mc.* Jésus n'approuve pas formellement la proclamation de Céphas ? Et c'est bien pourquoi *Mt.*, 16, 16-19, a éprouvé le besoin de suppléer à cette réserve par un couplet célèbre sur lequel nous aurons à nous expliquer bientôt ([785]).

Il est un autre passage dont on a fait souvent grand état (*Mc.*, 10, 35-45), où les deux fils de Zébédée, Jean et Jacques,

viennent demander à Jésus d'être assis l'un à sa droite, l'autre à sa gauche « *dans sa gloire* », et où il leur répond, après leur avoir annoncé leur futur martyre, qu'il ne lui appartient pas d'exaucer leur requête. Il est trop clair que le rédacteur connaissait et la Passion et la fin des Zébédéides, donc que *la lettre* de son récit ne saurait être acceptée. En voudrait-on retenir le fond qu'on en pourrait, tout au plus, conclure que Jean et Jacques ont cru que leur Maître aurait souveraine autorité dans le Royaume et qu'il leur a dit le contraire.

Ainsi, pas un seul texte synoptique ne nous apporte la preuve que Jésus se disait le Messie et acceptait qu'on lui en donnât le nom.

Les exégètes désireux de sauver à tout prix une notion qu'ils jugent indispensable dans la tradition évangélique, invoquent encore des textes et des faits qui, à leur sens, *impliquent* la conscience messianique de Jésus ([786]). Je ne m'attarderai pas à ce recours désespéré. — Quiconque lira avec attention les *textes* en cause (*Mt.*, 9, 15 ; 11, 3 ; 11, 13 ; 12,6; 12, 41 ; 13, 17; 22, 41, et *Mc.*, 12, 35), connaîtra sans peine qu'ils ne disent rien de ce qu'on veut à toute force entendre d'eux. Quant aux *faits* (le ton d'autorité de Jésus, qui suppose *quelque chose de plus grand qu'un prophète* ; la scène du Baptême qui est censé donner à Jésus le sentiment de sa dignité ; la retraite dans le désert ; la Transfiguration ; l'entrée à grand tapage dans Jérusalem), il faut une volonté robuste et tenace pour les réduire à la conclusion qu'on prétend leur imposer. Nous sommes *partout* en présence d'épisodes enfantés par la légende. Ils étaient nécessaires, sans doute, à l'explication de ce qu'une évolution, impossible à prévoir et à deviner dans l'entourage de Jésus, avait fait de sa personne et de son œuvre, entièrement hors de la réalité.

Il est d'ailleurs impossible de ne pas remarquer, dès qu'on a acquis quelque familiarité avec les Synoptiques, que Jésus ne se prêche pas lui-même, qu'il ne met pas en avant cette qualité de Messie, dont on croirait *a priori* que la proclamation dût constituer à la fois la raison d'être primordiale et la garantie fondamentale de son enseigne-

ment. Bien plus, quand les circonstances l'ont amené à manifester avec le plus d'éclat la force divine, la *dynamis*, qui est censée rayonner de sa personne, l'Évangéliste nous le montre recommandant sous menaces, aux bénéficiaires et aux témoins de la merveille, de n'en parler à personne ([787]). En sorte que ce prétendu Messie semble mettre tous ses soins à cacher son identité et à masquer sa mission. Les exceptions que l'on peut signaler (*Mc.*, 5, 19, par exemple) ne valent pas contre une impression que confirme l'inintelligence prêtée aux disciples au regard de tout ce que leur Maître peut dire et faire de décisif (4, 41 ; 6, 51-52 ; 8, 18 ; 10, 24). Il n'est normalement que les démons pour voir la vérité et la dire. Ne paraît-il pas évident que cette manière de représenter l'attitude du Messie est d'une invraisemblance qui confine à l'absurde ? La seule explication raisonnable ([788]) qu'on en puisse admettre est sans doute la suivante : les rédacteurs évangéliques, pour des raisons que nous ne tarderons pas à éclaircir, croyaient à la messianité de Jésus, mais la tradition sur laquelle ils bâtissaient ne leur apportait aucune attestation certaine que lui-même eût dit qu'il se croyait, qu'il était *Celui qui doit venir*. Et, d'autre part, ils ne pouvaient admettre ni qu'il l'eût ignoré ni qu'il l'eût caché. Ils en sont donc venus à penser qu'il l'avait vraiment manifesté par des *signes*, mais qu'il s'était ordinairement refusé à le proclamer et à le laisser divulguer. Pourquoi cette étrange réserve ? Parce que, répond-on, n'étant pas le Messie du type communément imaginé, il lui semblait nécessaire de ne pas s'exposer à des méprises, voire à des résistances outrageantes ([789]), en demandant trop à l'intelligence de ses auditeurs.

Il est bien certain qu'à mainte reprise ([790]) les narrateurs évangéliques insistent sur la volonté de Jésus de n'être pas confondu avec le Messie guerrier et combattant, victorieux des nations, que les Juifs attendent. Sa messianité se conforme donc à un type personnel et nouveau, qu'il a lui-même déterminé. La plupart des critiques acceptent sans surprise cette transposition et ils se contentent d'y voir la principale originalité de Jésus. Ils ne semblent pas se demander si elle est concevable, alors qu'en vérité son invraisemblance exi-

gerait qu'elle fût authentiquée par des preuves décisives et des explications précises. Comment, voilà un homme dont on nous dit ([791]) que la personnalité est profondément juive et le génie religieux en parfaite harmonie avec celui de sa race, et, tout spontanément, il s'abstrait des représentations les plus familières à Israël et innove sur la plus caractéristique d'entre elles, au point de la rendre inintelligible à ses propres familiers! Tous les raisonnements des historiens d'aujourd'hui ne sont pas arrivés à me faire croire à la possibilité de ce prodigieux phénomène ([792]).

Assurément, s'il nous était permis de prendre au sérieux le témoignage du *Josèphe slave*, donc de nous représenter Jésus comme un agitateur messianique que ses partisans veulent jeter à l'assaut de Jérusalem et dont ils espèrent qu'il va les délivrer du joug des Romains ; s'il fallait nous arrêter aux fantastiques déductions que l'imagination et l'inspiration de M. Eisler ont tirées de ce texte ruineux, il serait possible de restituer au Nazaréen la prétention que lui supposent les Évangiles. Il faudrait d'abord accepter, bien entendu, que nos rédacteurs ont outrageusement menti, tous, de la première à la dernière ligne de leur récit, chaque fois qu'il nous ont représenté cette messianité de Jésus sous les espèces qu'ils lui prêtent, et que le Josèphe slave doit être regardé comme l'étalon authentique de la vérité. Les efforts conjugués de M. Eisler et de M. Salomon Reinach ne sont point parvenus à me convertir à des vues si révolutionnaires. Elles ne s'autorisent que d'une méthode d'enquête à mon sens totalement inacceptable. Je ne pense pas qu'il se trouve un seul exégète averti et prudent pour me donner tort. Alors, il nous faut nous en tenir aux données de nos textes canoniques.

Serrons donc le problème. Jésus, au dire de nos Évangiles, aurait attaché sa conscience messianique à un type de Messie souffrant et supplicié, dont la mort douloureuse et consentie lui serait apparue comme l'essentiel de son œuvre propre, comme « *le moyen providentiel par lequel il devait procurer l'accès du Royaume* » ([793]). La question n'est pas de savoir si, sentant, à un moment donné, que « les choses tournaient mal », il s'est accoutumé à l'idée de sa

mort prochaine et a installé la catastrophe, qu'il voyait s'approcher inévitable, dans la perspective du dessein de Dieu touchant sa propre personne ; elle est de savoir s'il a dès l'abord, écartant la représentation populaire du Messie, conçu et accepté pour lui-même le rôle d'un Messie souffrant et mourant, accomplissant par ses souffrances et sa mort une œuvre salutaire et réellement messianique, une œuvre indispensable, *son œuvre*. A-t-il, comme on l'a soutenu ([794]), compris qu'il était appelé à réaliser la prophétie d'*Isaïe*, 53, à être le *Serviteur* humilié et résigné ? Mais comment ce Galiléen a-t-il pu adapter le texte d'*Isaïe* en question à l'espérance messianique qui semblait se placer sur un plan si différent ? L'opération serait facile à comprendre si les Juifs avaient déjà conçu l'idée d'un Messie souffrant et mourant. Nonobstant les affirmations intéressées de certains de nos mythologues d'aujourd'hui, ils n'en étaient pas encore là ([795]). Plus tard, mais pas avant le temps d'Hadrien ([796]), et probablement en méditant sur *Deutéronome*, 33, 16 et s. (bénédiction de Joseph par Moïse mourant), certains d'entre eux songeront à un Messie fils de Joseph, sorte de Messie préparatoire qui, après une carrière glorieuse, doit périr dans sa victoire contre Gog et Magog (les puissances du mal) ; mais rien n'indique qu'il doive souffrir, ni que sa mort ait un caractère rédempteur ([797]). Aussi bien n'est-il pas sûr que les textes tardifs qui se rapportent à cette représentation du Messie n'aient pas été influencés par le christianisme. D'autre part, *Isaïe*, 53, n'était pas rapporté au Messie et ne passait pas pour l'annoncer, mais on croyait qu'il traçait le portrait du Serviteur idéal de Dieu, du Juste qui souffre pour la Justice. C'est la polémique chrétienne qui a fini par imposer aux rabbins, contre leur gré, l'interprétation du passage en prophétie messianique, et encore pas avant le IIIe siècle ([798]). Les Évangiles ont donc raison, en un sens, quand ils nous montrent les Apôtres déconcertés ou scandalisés par l'affirmation que le Fils de l'Homme doit souffrir et mourir pour accomplir son œuvre (cf. *Mc.*, 8, 32 ; *Mt.*, 16, 22 ; *Mc.*, 9, 10 ; 9, 30 et s., et Syn.). Mais comment Jésus ne l'aurait-il pas été avant eux et à leur égal ? En réalité, la doctrine du Messie souf-

frant ne vient pas de lui ; elle n'est qu'un réflexe de son destin et un produit du christianisme ([799]).

On nous dit ([800]) : Israël n'ignorait pas la notion du sacrifice rédempteur et celle du *rachat* devant Iahvé par le martyre du Juste ([801]) ; il n'ignorait pas davantage l'idée, commune à toute l'Antiquité, de la *substitution* ([802]). Sans doute ; et autrement l'*adaptation* apostolique de la Passion et de la Crucifixion à la représentation messianique aurait été impossible. Mais la question est la suivante : est-ce Jésus lui-même qui a fait cette adaptation, d'avance et de propos délibéré ? Nous n'avons, pour garantir une réponse affirmative, que l'assertion d'hommes qui, vivant en un temps où l'opération était pleinement réalisée et *indiscutable*, ne pouvaient pas ne pas la rapporter à Jésus. En réalité, on ne produit pas un texte sérieux, ni une bonne raison en faveur de l'invraisemblable renversement de l'attente messianique d'Israël qui se serait réalisé en Jésus, pour justifier sa propre conscience messianique.

Si seulement nous pouvions entrevoir comment s'est formée chez lui cette conscience messianique de contenu si singulier. Mais nous n'avons aucun moyen d'y réussir, parce que nous ne possédons pas le moindre renseignement sur les déterminantes *personnelles* de sa levée. C'est pourquoi Loisy a raison d'écrire : « *Les conditions dans lesquelles s'est formée la conscience messianique de Jésus échappent à l'histoire* » ([803]). On peut construire une théorie : dire, par exemple, qu'au début le Nazaréen semble tout simplement continuer le Baptiste et répéter après lui, sans plus : *Les temps sont accomplis ; le Royaume de Dieu va venir ; repentez-vous* ([804]). Puis il prend peu à peu confiance en lui-même et, finalement, accepte la conviction qu'il est le Messie, quand son entourage (confession de Pierre) lui impose ce rôle. Et c'est bien ainsi, en effet, que les choses semblent se passer dans les Évangiles tels que nous les avons ; mais il est visible que les textes néotestamentaires ont gardé la trace de représentations très différentes de la révélation messianique en Jésus, lesquelles ont eu cours successivement parmi les chrétiens.

Si l'impression que nous tirons du discours de Pierre dans les *Actes* (2, 23, 32-34 et surtout 36 : « *Dieu a fait Seigneur et*

Christ ce Jésus que vous avez crucifié ») est exacte, la plus ancienne tradition ne rapportait la proclamation de la messianité de Jésus ni à lui-même, ni à son entourage de son vivant, et c'était seulement la Résurrection qui avait révélé aux disciples le grand mystère enclos dans la personne de leur Maître ([805]). La confession de Pierre et la Transfiguration, les déclarations apocalyptiques où Jésus se donne comme le Fils de l'Homme daniélique, la révélation d'en haut au moment du Baptême, ont donc toutes chances de représenter non pas des étapes — prises en sens inverse — dans la conscience messianique de Jésus, mais des étapes, rangées comme elles se sont produites, dans le progrès de la christologie première. Et cette simple remarque suffit à faire écrouler toutes les théories. Nous restons devant cette évidence que *nous ne saisissons aucune évolution durant la vie publique de Jésus*, dans sa conscience, dans sa façon de comprendre sa mission et son rôle. Ce n'est pas seulement parce que nos textes sont trop brefs, trop peu explicites, trop peu nombreux, trop peu sûrs, trop impossibles à classer chronologiquement ; c'est encore et c'est surtout parce que le temps a manqué au Nazaréen pour évoluer beaucoup ([806]). Or, quel chemin n'aurait-il pas dû suivre, s'il a vraiment commencé par se substituer à Jean-Baptiste, pour arriver à se croire le Messie ? Car, ne l'oublions pas, il lui fallait, non seulement se tranformer lui-même jusqu'au fond de sa conscience, mais aussi, et parallèlement, changer du tout au tout la notion courante de Messie.

Or, supposons que Jésus ne se soit ni dit, ni cru le Messie, que personne ne lui ait, de son vivant, reconnu cette qualité, du moment qu'après sa mort, pour une raison quelconque — en l'espèce la foi en sa résurrection — ses fidèles en sont venus à la lui attribuer, il n'était pas possible qu'un accommodement de la tradition à cette conviction nouvelle ne se produisît point et si, à un moment donné, la polémique n'avait immobilisé et fixé le texte des Évangiles, il aurait couru bien d'autres risques. C'est pourquoi je conclus que tout ce qui, dans nos Évangiles, est visiblement disposé, souvent avec la plus frappante gaucherie et dans une suite si peu cohérente ([807]), pour nous donner l'impression que Jésus se croyait le

Messie et que ses disciples lui reconnaissaient cette qualité, proclamée par les démons et par Dieu lui-même, tout appartient aux rédacteurs et n'a de racines que dans la foi de la première communauté chrétienne. C'est elle qui a opéré la revision des idées messianiques juives en les conformant à la destinée de Jésus.

Une objection vient à l'esprit : S'il n'est pas vraisemblable que Jésus ait pu bouleverser la notion de Messie fixée en Israël, parce qu'il était Juif, comment les Apôtres, Juifs comme lui et, selon toute apparence, bien moins *personnels* que lui, ont-ils réussi à le faire ? D'abord une précision : les disciples n'ont pas accompli tout le travail dont nous voyons le résultat dans nos Évangiles : Jésus assimilé au Messie, à un Messie de convention ; l'œuvre et l'action du Nazaréen durant sa vie abaissées et comme annulées devant le prodigieux mystère de sa mort ; le Messie souffrant et mourant « *pour plusieurs* », c'est-à-dire installé dans cette fonction de Rédempteur qu'Israël n'avait point prévue pour *Celui qui doit venir*, et ne gardant plus du Messie traditionnel que la féerie de sa manifestation prochaine sur les nuées du ciel, dans l'appareil de la puissance divine. Mais l'affirmation première : *il est le Messie* ; c'est-à-dire Dieu lui a concédé cette dignité, sa résurrection le prouve et il reviendra bientôt pour jouer le rôle qui lui appartient désormais, cette affirmation, dis-je, ne dépasse pas les limites de la possibilité vraisemblable chez un Juif. Quand les disciples réfugiés en Galilée après la Passion y eurent *revu* leur Maître ([808]), ils se persuadèrent invinciblement qu'il était ressuscité. Et pourquoi Dieu l'aurait-il gratifié d'une telle faveur s'il ne le destinait à un rôle exceptionnellement glorieux ? Un Juif ne pouvait pas ne pas penser à celui de Messie. Et comme c'était seulement dans l'avenir que Jésus tiendrait ce rôle-là, rien n'obligeait à en modifier la représentation traditionnelle. De fait, rien ne nous laisse croire que le *Seigneur*, dont la première Église appelait la *parousie*, la manifestation, devait différer du Messie pseudo-daniélique. Le reste du travail dont je viens de marquer les principales étapes, ce ne sont pas les Apôtres qui l'ont accompli ; c'est sur le terrain grec, et sous l'action de l'esprit des religions de salut, qu'il s'est réalisé.

Il n'est sans doute pas impossible qu'après avoir constaté que le Royaume attendu ne se manifestait pas à Jérusalem, où il était venu le chercher, Jésus, voyant la mort s'approcher — s'il l'a vue — ait essayé de lui faire une place dans son espérance, je veux dire qu'il l'ait regardée comme la condition providentielle de l'avènement du Royaume ([809]). Mais nous ne savons absolument pas s'il l'a fait, et l'impression qui ressort du récit — du reste assez inquiétant — de la Crucifixion n'est pas favorable à l'hypothèse, puisque le supplicié meurt désespéré (*Mc.*, 15, 34). Quoi qu'il en soit, que Jésus ait d'avance considéré sa mort comme une composante essentielle de sa fonction messianique, comme l'acte salutaire qui fondait l'avenir de l'humanité régénérée, c'est là une supposition qui, du point de vue de l'histoire, est, à mon sens, non seulement inconsistante, mais inconcevable. Rapprochées de l'étrange postulat du secret messianique, ces considérations, qui rendent invraisemblable la transposition prêtée à Jésus par les Synoptiques, me paraissent conduire à la conviction qu'*il ne s'est point cru le Messie et ne s'est point donné comme tel.* Jamais, dans leurs injures, les Juifs ne lui ont reproché à lui-même si folle outrecuidance.

Je n'ignore point que, lors de la publication du livre de Wrede (1901), qui mettait en si vigoureux relief l'argument négatif tiré du secret messianique, des efforts méritoires ont été faits et des raisons pressantes produites pour débarrasser les Évangiles d'une conclusion qui ébréchait sérieusement leur autorité ([810]) ; c'est-à-dire pour sauver, avec la réalité de la confession messianique de Pierre, la réalité de l'aveu messianique de Jésus à ses disciples ([811]). On a essayé d'atténuer l'impression que donnent d'abord les recommandations de se taire faites par Jésus, selon *Mc.*, en prouvant qu'il ne s'y agissait que de cas exceptionnels, et qu'elles laissaient le champ libre à la révélation générale de la vérité ([812]). Ailleurs, on accepte la réserve du Nazaréen, mais on l'explique par les précautions que lui commandait l'originalité de sa représentation du Messie ([813]). Et encore on le justifie de sa circonspection en remarquant qu'il n'est pas le Messie *dans le présent*, qu'il a conscience de n'être que *Celui qui doit venir*, le *Messias designatus* (Harnack) qui ne se révélera vraiment

que dans le Royaume réalisé ([814]), et qui, jusque-là, cache sa dignité dans le plan de l'ésotérisme ([815]).

Tout cela est fort intéressant, mais n'en vient pas moins buter contre la très simple remarque de Schweitzer ([816]) : on ne comprend pas pourquoi, si Jésus s'attend à être bientôt manifesté comme Messie, il ne veut pas qu'on le sache. Il me paraît, du reste, tout à fait gratuit de supposer que *Mc.*, le nôtre, a déformé, de propos délibéré, les données de l'*Urmarcus* ou de la tradition, pour agencer son système du secret messianique. Ce système, il l'a conçu pour répondre à la conviction que Jésus, considéré comme le Messie au temps de l'Évangéliste, avait vraiment manifesté de son vivant qu'il l'était, et à l'objection : les Juifs ne l'ont pas cru et ne le croient pas encore. Il a pensé se tirer d'affaire en affirmant que le secret n'avait été positivement révélé qu'aux Apôtres et que les Juifs, aveuglés par leur dureté de cœur, ne l'avaient pas pénétré, malgré les *signes* éclatants.

Des répliques à Wrede que je viens d'indiquer sommairement, une seule pourrait enfermer une hypothèse acceptable. Est-ce que Jésus ne se serait pas regardé comme *le Messie futur*, ainsi que ses disciples ont eux-mêmes cru, dès le lendemain de sa mort, qu'il l'était en effet ? Parce que cette conviction pouvait ne pas altérer la représentation messianique courante, elle ne trouve point de contradiction dans les textes. Le malheur est qu'elle n'y trouve pas non plus d'appui direct. Quoi qu'on en puisse croire, il reste comme une conclusion très sûre que *Jésus ne s'est point donné comme le Messie présent et que ce n'est point en cette qualité qu'il a enseigné.* Je ne crois pas qu'il nous soit impossible d'entrevoir une représentation chrétienne de Jésus antérieure à son élévation dans la foi à la dignité de Messie : c'est celle qui ressort des deux passages des *Actes* auxquels nous nous sommes référés plusieurs fois déjà (2, 22-36 et 10, 37-38). Elle dresse devant nos yeux un *homme autorisé de Dieu* (ἄνδρα ἀποδεδειγμένον ἀπὸ τοῦ Θεοῦ), abondant en *miracles, prodiges et signes, oint d'Esprit Saint et de puissance* (πνεύματι ἁγίῳ καὶ δυνάμει), passant par les chemins de Galilée « *en faisant du bien et en guérissant tous ceux qui étaient au pouvoir du diable, parce que Dieu était avec lui* ». C'est la définition

même d'un prophète ([817]) et c'est elle que *Mc.*, 1, 14-15 confirme en écrivant qu'il allait « *annonçant la bonne nouvelle de Dieu et disant que les temps étaient accomplis et qu'approchait le Royaume de Dieu* ». Il restait dans la même ligne ([818]) en en ajoutant : « *Transformez-vous et croyez à la Bonne Nouvelle!* »

Or, cette tradition, la plus ancienne qu'il nous soit donné d'atteindre, elle procède d'hommes — de Pierre peut-être — qui savent que Jésus *est* le Messie, au moment où ils portent leur témoignage ; mais ils pensent que s'il l'était peut-être *virtuellement* avant sa mort et sa résurrection — ils ne l'affirment pas — il ne l'est *effectivement* que depuis. C'est pourquoi Pierre est censé dire en *Actes*, 2, 36, que maintenant, *de toute certitude* (ἀσφαλῶς), la maison d'Israël tout entière doit savoir à quoi s'en tenir. La première étape de la *messianisation* de Jésus (la *Messianisierung* de Wrede) est franchie. Elle l'a été en dehors de Jésus. Je voudrais arrêter cette longue discussion sur le rappel de deux faits faciles à vérifier. Le premier est que jamais Jésus n'est censé avoir dit : *Je suis le Messie ; je vous apporte le Royaume ;* et on ne voit pas ce qui l'aurait raisonnablement empêché de le dire s'il l'avait cru. — Le second est que, dans le festin messianique qu'il annonce aux Apôtres, à la fin du dernier souper (*Mc.*, 14, 25), il ne dit pas qu'il se réserve une place d'élection. Wellhausen ([819]) est fondé à écrire : « *Il ne se donne absolument pas, à ce moment-là, comme le Messie, ni pour le présent ni pour l'avenir.* »

C'est donc en définitive en face d'un prophète, en face d'un héraut du Royaume attendu que nous nous trouvons ramenés. Notre impression première était la bonne.

Chapitre IV

Jésus et le judaïsme

I. L'INTENTION ET LE BUT DE L'ENSEIGNEMENT DE JÉSUS

Il n'y a pas accord entre les exégètes sur le point essentiel de savoir quels ont été l'intention et le but de l'enseignement de Jésus. Cette incertitude tient à ce que les uns considèrent le Nazaréen *en histoire*, les autres *en dogmatique* confessionnelle, avec bon nombre de degrés entre les deux positions extrêmes ; de sorte qu'il passe tantôt pour l'ouvrier divin d'une œuvre immortelle, qui est précisément l'Église catholique, tantôt pour un rêveur strictement limité par son temps et son milieu, pour le héraut du Royaume apocalyptique qui n'est point venu, avec, entre les deux représentations, également plus d'une transition. Il est trop clair que ce ne sont pas les textes considérés en eux-mêmes et pour eux-mêmes, qui suffisent à justifier toutes ces divergences ; il faut leur ajouter, leur imposer quelques convictions préjudicielles qui, en vérité, ne doivent pas grand-chose à l'histoire. Quand, par exemple, Mgr Batiffol considère comme un insoutenable paradoxe la « *conception eschatologique du Royaume* », c'est-à-dire la thèse suivant laquelle Jésus annonce et attend une imminente transformation matérielle du monde, il obéit à une intraitable exigence de sa foi catholique. La conception *spiritualiste* du Royaume s'impose à lui absolument. Il serait aisé de produire d'autres exemples plus ou moins analogues. Ne nous y arrêtons pas et ne demandons qu'aux faits et aux textes la réponse aux ques-

tions que nous avons à leur poser. Gardons-nous des constructions pseudo-logiques et des inductions mauvaises conseillères, auxquelles nous inclinerait, dans trop de cas, le dépit de notre impuissance à atteindre la certitude.

On peut *a priori* supposer que la prédication de Jésus marquait une intention principale, qu'elle était comme subordonnée à un *thème central* qu'il faut que nous retrouvions dans nos Synoptiques. Mais il est à remarquer tout d'abord que les critiques diffèrent d'avis sur la définition de ce thème ([820]). La plupart pensent que c'est le *Royaume* ; d'autres croient plutôt que c'est la foi nécessaire en la *paternité de Dieu* ; d'autres encore le cherchent dans une *représentation originale de la religiosité*, liée à l'originalité de la personne religieuse de Jésus : le thème en question serait donc la production et l'affirmation de cette personne même.

Pourtant, il me paraît hors de doute qu'à lire la Synopse sans parti pris, c'est l'annonce de la venue du Royaume qui constitue la raison d'être de la prédication du Nazaréen. Cette initiative n'introduit d'ailleurs pas une notion inattendue dans le plan religieux d'Israël, puisque le Juif pieux fixe sa pensée, au moins trois fois par jour, sur la promesse du Royaume en récitant le *Schémoné Esré* ([821]).

Remarquons-le bien, une telle annonce ne supposait pas l'accompagnement d'une véritable doctrine ; elle pouvait se compléter parfaitement par quelques conseils, quelques préceptes, qui se plaçaient sans difficulté dans la ligne d'une tradition religieuse antérieure. En d'autres termes, un pur Juif, nullement désireux d'innover dans la religion de ses pères, pouvait accepter le message de Jésus. De fait, dès que nous pénétrons dans le détail de l'histoire évangélique, nous apprécions la justesse de la remarque de Loisy que voici : « *Jésus ne prêchait pas pour laisser à la postérité un document de sa doctrine, mais pour attirer les âmes à l'espérance dont il était lui-même embrasé* ([822]). » En cherchant à nous rendre compte de la position où nous le voyons par rapport au judaïsme, nous mesurerons l'étendue de son originalité religieuse. Nous allons le considérer dans sa relation avec la *Thora*, avec le Temple, avec la religion des docteurs, et avec celle des simples.

II. JÉSUS ET LA THORA

Il est bien possible que nos rédacteurs évangéliques aient exagéré le *biblisme* de Jésus, en lui prêtant l'habitude qu'ils avaient eux-mêmes de faire intervenir l'Écriture en toute occasion : je crois même que c'est probable. Cependant, qu'il ait cherché et trouvé dans les livres saints le principe de sa vie et son soutien dans l'action, il est difficile de le contester. C'est là le point de vue d'un Juif pieux. Suivant la même ligne, l'argument biblique tient une grande place dans sa dialectique, et il est curieux de remarquer qu'il y a recours pour justifier ceux de ses actes qui semblent d'abord les plus contraires aux prescriptions de la *Thora*. Quand, par exemple, en *Mc.*, 2, 23, il veut innocenter ses disciples qui ont cueilli quelques épis un jour de sabbat, il invoque le cas de David mangeant, avec ses soldats, les pains de proposition en un jour de détresse. En *Mc.*, 10, 6, c'est, peut-on dire, au nom de l'esprit de la Loi divine qu'il réprouve la concession mosaïque du divorce. En *Mc.*, 12, 35, c'est sur le témoignage de David qu'il fonde sa réfutation de la doctrine des scribes touchant le davidisme nécessaire du Messie.

Maintenant, il nous faut nous méfier un peu, et j'emprunte à Mgr Batiffol la formule d'une réserve très prudente :

> « Maints textes de l'Ancien Testament qui sont insérés dans la trame de tels discours de Jésus... sont moins des citations faites par Jésus lui-même que des sortes de concordances instituées par la tradition la plus ancienne. »

J'entends concordances entre les *logia* du Maître et des passages de l'Écriture qui les complétaient et les illustraient et, en revanche, recevaient d'eux un surcroît de sens et de valeur. Mais si artificielle que nous paraisse, dans bien des cas, cette relation, elle n'en établit pas moins la parenté entre l'esprit de Jésus et celui de la Bible : ce sont fruits du même arbre. Pourtant les Synoptiques nous représentent le *légalisme* de Jésus comme capable, dans la pratique, d'adaptations assez singulières. *A priori*, elles ne sont pas invraisemblables : il est bien rare que les inspirés se soumettent sans

le moindre écart à la règle commune. Ils sont, par nature, graine d'hérétiques, et ceux d'entre eux qui acceptent l'autorité d'un Livre, ne la subissent jamais sans de secrètes résistances, alors même qu'ils se croient établis dans la position la plus correcte à son égard. Les Prophètes d'autrefois ne s'étaient jamais exactement pliés au *nomisme* et ils plaçaient la religion du cœur au-dessus des observances, des rites, des purifications et même des sacrifices. Jésus reprend leur tradition que, sans doute, il n'ignorait pas ([823]).

Aussi bien, ne croyons pas qu'elle fût de son temps absolument perdue en Israël : le légalisme n'était pas tout, même chez les docteurs, et il nous faut nous souvenir que les Synoptiques eux-mêmes nous laissent entrevoir *le bon scribe* à côté du mauvais, c'est-à-dire celui qui vit sa religion au lieu d'en vivre, qui y trouve la satisfaction de son idéal et pas seulement celle de son ostentation et de son intérêt. Et le bon scribe, la littérature talmudique nous permet de l'approcher de plus près : il représente le sentiment religieux et le sens moral vivants, en face de la lettre des ordonnances. Jésus n'est donc pas si singulier qu'on pourrait le croire au premier abord ([824]).

Comme il n'avait pas subi la discipline de l'École, qui aurait fixé son attention sur les aspects proprement juridique et théologique de la *Thora*, il ne pouvait chercher dans le Livre que le pain de sa vie spirituelle, en gardant quelque liberté de choisir ; cette liberté que, dans toutes les religions, les âmes véritablement vivantes et profondes n'abandonnent jamais. On a imaginé qu'il s'était fait une doctrine sur la Loi ([825]) : il la juge, dit-on, comme une œuvre volontairement imparfaite, disposée par Dieu à la mesure d'un peuple indocile et corrompu ([826]). On avance comme preuve toutes les majorations qu'il est censé imposer aux prescriptions anciennes : la remarque sur la répudiation : « *C'est à cause de la dureté de votre cœur que Moïse a écrit ce précepte* » (*Mc.*, 10, 1 et s.), et le renchérissement sur le *Tu ne tueras pas* (*Mt.*, 5, 21 et s.), sur le *Tu ne commettras pas d'adultère*, sur le *Tu ne te parjureras pas* (*Mt.*, 5, 33), sur le talion (*Mt.*, 5, 38), sur la loi d'amour (*Mt.*, 5, 43). Je ne vois pourtant pas en tout cela la marque d'une doctrine : l'inspiré règle des *cas* en

conformité de sa tendance générale, qui est de chercher Dieu et son esprit sous les formules auxquelles s'arrête le simple dévot ; de laisser parler son cœur, de remonter d'instinct jusqu'à l'*idéal* que, pratiquement, le *précepte*, en le fixant, affaiblit toujours. Le législateur a permis le divorce dans certains cas, mais l'idéal c'est l'union indissoluble ; il a interdit l'homicide, mais l'idéal c'est d'éviter la violence sous toutes ses formes ; il a condamné l'adultère, mais l'idéal c'est de supprimer le désir coupable. Le *Grand Commandement*, qui prescrit l'amour de Dieu et du prochain, impose à Jésus, en face de tous les cas, une uniformité de point de vue qui prend, en effet, une apparence de doctrine ; mais nous devons écarter cette illusion et ne pas identifier la pensée de Jésus avec les conclusions de la théologie chrétienne.

Toutes les majorations que je viens de rappeler demeurent, si je puis ainsi dire, *dans le sens de la Loi*, si bien que Jésus a pu penser, s'il les a vraiment formulées, que, loin de la contredire, elles la développaient et l'achevaient, en conformité de son véritable esprit. Saint François d'Assise ne croyait pas, quand il rédigeait sa *Règle*, faire plus que réaliser l'Évangile en préceptes d'usage courant. Ainsi son Maître avait-il pu se persuader qu'il disait lui-même intégralement vrai, lorsqu'il proclamait qu'il n'était pas venu abolir la Loi, mais, au contraire, l'accomplir jusqu'au dernier *iod*, la plus petite lettre de l'alphabet (*Mt*, 5, 17-18).

On objecte son attitude à l'égard du sabbat, dont l'observance stricte constituait de toute évidence une des obligations essentielles de la Loi ([827]), puisque le Livre portait une sentence de mort contre le transgresseur (*Ex.*, 31, 14 et s.). Aux yeux des rabbins, elle représentait aussi un véritable privilège d'Israël ([828]), qui le rapprochait tout particulièrement de Dieu ; et, en commentant les ordres divins dans la *Halacha*, ils les avaient entourés de scrupules nombreux et rigoureux qui les rendaient encore plus stricts. Or, voici qu'un jour de sabbat les disciples de Jésus, en traversant un champ, y cueillent quelques épis pour en manger les grains. Des pharisiens qui se trouvent là reprochent au Maître de tolérer que les siens fassent *ce qui n'est pas permis*,

c'est-à-dire besognent de leurs mains, et il leur répond (*Mc.*, 2, 25 et s.) que David, un jour qu'il était affamé, a bien mangé les pains de proposition consacrés à Dieu dans le sanctuaire (*1 Sam.*, 21, 1 et s.) et qu'aussi bien « *le sabbat est fait pour l'homme et non l'homme pour le sabbat, en sorte que (le Fils de) l'homme est maître aussi du sabbat* ». Le passage soulève des problèmes d'exégèse assez ardus, qui n'ont pas à nous retenir ici (829) ; mais il pose aussi très nettement une question fort grave pour un Juif. Que le sabbat fût fait *pour l'homme*, c'est-à-dire *pour le bien* de l'homme et qu'il dût s'adapter à ses besoins, par exemple ne point faire courir de danger à l'observant pieux, les rabbins en demeuraient d'accord (830). C'est ainsi que Rabbi Simon ben Menacia, commentant le texte de l'*Exode*, 31, 13 : « *Vous garderez mes sabbats, car c'est un signe entre moi et vous...* », disait : « *Le sabbat vous est donné ; ce n'est pas vous qui êtes donnés au sabbat.* » Et Rabbi Jonathan, au *Talmud de Babylone*, exprime pittoresquement la même idée en disant : « *Profane un sabbat afin de pouvoir en observer beaucoup* (831). » Cependant cet apparent laxisme qui ressortissait au bon sens n'impliquait nullement que l'homme fût « *maître du sabbat* », c'est-à-dire pût en régler l'observance à sa guise, alors que Iahvé lui-même, assurait-on quelquefois, se soumettait à la loi qu'il avait faite. Et pas un Juif n'aurait osé dire que le sabbat ne fût pas, en vérité, pour Dieu, pour son honneur et son service.

Il ne me semble pourtant pas qu'à la bien considérer, la position prise par Jésus sur cette question du sabbat soit si révolutionnaire. Le Nazaréen ne parlait ni d'abolir ni de mépriser le sabbat. En supposant qu'il ait tenu quelque propos du genre de celui que lui prête *Mc.* et qu'il ne s'agisse pas simplement pour le rédacteur de chercher dans la bouche du Maître la justification du laxisme qu'il pratiquait lui-même, en supposant donc l'authenticité substantielle de notre péricope sur le sabbat, il n'est qu'une conclusion qu'elle impose : c'est que Jésus s'y montre partisan de l'*usage large*. Les pharisiens pouvaient sans doute lui opposer la lettre de la Loi, et leur propre jurisprudence, qui refusait de plier les obligations du sabbat aux commodités

ou besoins *ordinaires* de l'homme (cf. *Lc.*, 13, 14) ; mais ni ses origines ni son éducation ne le rendaient très sensible à un tel argument et son interprétation plus humaine du précepte divin devait lui sembler bien plus conforme à l'*esprit de la Thora* que la rigueur formaliste des docteurs ; l'esprit de la Loi dominée toute, pour lui, et comme résumée par le Grand Commandement de l'amour de Dieu ([832]). Ce laxisme au regard du sabbat fait penser à la tolérance de maint prêtre catholique au regard du travail du dimanche ou des irrégularités alimentaires du vendredi ; il n'en faut pas exagérer l'importance.

Cependant on s'est demandé si Jésus, devançant Paul, n'avait pas prévu et prédit l'abolition de la Loi. La question vaut examen. On nous fait remarquer ([833]) que les Prophètes avaient donné à l'idée d'*alliance* entre Dieu et son peuple, une souplesse qui permettait à un prophète comme Jésus de se croire autorisé à conclure, en effet, une alliance nouvelle avec Iahvé. Nous lisons, par exemple, en *Jérémie*, 31, 31 et s. :

> « Voici que vient le temps où je conclurai une nouvelle alliance avec la maison d'Israël et avec la maison de Juda, non pas comme l'alliance que j'ai conclue avec leurs pères quand je les ai pris par la main pour les conduire hors d'Égypte, laquelle alliance avec moi ils ont brisée, quoique je fusse leur Seigneur... Beaucoup plus doit durer l'alliance qu'après ce temps je conclurai avec la maison d'Israël... Je placerai ma loi à l'intérieur d'eux et je l'écrirai dans leur cœur; et ainsi je serai leur Dieu et ils seront mon peuple. »

De même *Malachie*, 3, 1, annonce le prochain envoi du « *Messager d'alliance que vous attendez* ». Du reste, le peuple de Iahvé, ou, du moins, ses ancêtres, n'avaient-ils pas connu plusieurs alliances dans le passé, chacune s'accompagnant d'un *signe* qui l'authentiquait ? En *Genèse*, 9, 17, l'arc-en-ciel atteste l'alliance conclue entre Iahvé et « *toute chair qui est sur terre* », avec Noé et les siens ; en *Genèse*, 17, 11, la circoncision atteste l'alliance conclue entre Dieu et la descendance d'Abraham ; en *Exode*, 24, 8 et s., l'aspersion de sang atteste l'alliance entre Iahvé et le peuple que conduit Moïse après la rédaction de la loi du Sinaï. Aussi bien, ces

alliances successives ne s'abolissent-elles pas l'une l'autre ; elles ne font que renouveler, en se complétant, et que consolider en se définissant l'alliance fondamentale du Dieu d'Israël et du peuple élu.

Si donc le Nazaréen avait prétendu instaurer une nouvelle alliance, il n'y aurait pas eu là une singularité incompréhensible ou scandaleuse. Mais l'a-t-il vraiment prétendu ? Pour l'affirmer, on a invoqué ([834]) la Cène et les mots prêtés à Jésus (*Mc.*, 14, 24) : « *Ceci est mon sang*, (celui) *de l'alliance* » (τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης) ; mais, en supposant qu'ils aient été prononcés véritablement — ce qui demeure bien contestable — et qu'ils aient entendu signifier le rajeunissement de l'alliance ancienne *par le sang versé*, c'est-à-dire par un rite analogue à celui qui l'avait jadis consacrée, ils n'auraient jamais pu se rapporter à son abolition et à son remplacement par une alliance nouvelle. Rien ne le prouve mieux que l'attitude prêtée par les *Actes* (2, 46 et s.) aux disciples immédiats de Jésus quand ils se rassemblent à Jérusalem : leur légalisme très exact ne sait rien de la prétendue abolition de la *Thora* par leur Maître.

A la vérité, il se rencontre encore dans les Évangiles quelques textes d'abord assez inquiétants, mais un examen tant soit peu attentif les range à un sens qui les accorde avec ce qui vient déjà de nous apparaître comme la vraisemblance. Ainsi lit-on en *Mt.*, 11, 12-13 :

« Et depuis les jours de Jean le Baptiste jusqu'à maintenant, le Royaume des cieux subit violence et des violents le dérobent. Car tous les Prophètes et la Loi ont prophétisé jusqu'à Jean. »

Passage auquel *Lc.*, 16, 16, fait écho en ces termes :

« La Loi et les Prophètes jusqu'à Jean ; depuis lors le Royaume de Dieu est annoncé et chacun lui fait violence. »

La source commune, qui est *Q*, portait-elle donc l'affirmation que la Loi et les Prophètes s'arrêtaient à Jean ? S'il en était ainsi, il faudrait penser que c'est la mission de Jean qui a rendu la Loi caduque, et Jean n'est pas Jésus. Mais il n'en est pas ainsi, car, à considérer le contexte, il paraît

évident qu'il ne s'y agit de la Loi et des Prophètes que dans leur rapport avec la venue du Royaume, en tant qu'ils l'ont annoncée. Et c'est probablement ce qui explique la singularité de *Mt.*, lorsque, contrairement à l'usage, il place *les Prophètes* avant *la Loi.* Il faut donc entendre tout simplement que, jusqu'à Jean, ce sont les Prophètes et la Loi qui ont annoncé le Royaume ; puis Jean est venu et, après Jean, Jésus lui-même ([835]). Il n'est pas question d'abolir la Loi.

Voici un autre texte dont il arrive qu'on fasse état ([836]), pour opposer l'enseignement de Jésus à la loi ancienne ; il est en *Mc.*, 2, 21 et s. :

« Personne ne coud une pièce d'étoffe non foulée sur un vieux manteau; autrement le morceau ajouté emporte de lui-même un nouveau (*morceau*) de l'ancien et la déchirure se fait plus grande. Et personne ne verse du vin nouveau dans de vieilles outres; autrement le vin fait éclater les outres et le vin est perdu et aussi les outres; mais vin nouveau en outres nouvelles. »

Dans l'utilisation qu'en fait *Mc.*, ce morceau sert à justifier les disciples de ne pas jeûner comme font les pharisiens, mais il ne s'agit pas de les soustraire aux jeûnes légaux, encore moins de condamner en soi la pratique du jeûne. La *Thora* proprement dite n'avait point établi d'autre jeûne d'obligation que celui du jour de l'Expiation, le dixième jour du septième mois, après l'envoi au désert du bouc émissaire (*Lévit.*, 16, 29 ; 23, 27) ; mais, à titre d'usage pieux, la privation volontaire de nourriture paraît en maint endroit des *Nebim* et des *Kethoubim* ([837]) et elle était passée dans les habitudes courantes au temps de Jésus ([838]). Les Juifs très zélés s'astreignaient même à jeûner d'ordinaire le lundi et le jeudi de chaque semaine, sans compter nombre d'occasions peu à peu fixées par la tradition. Mais tradition n'était pas loi, pas plus qu'habitudes n'étaient obligations, et Jésus aurait parfaitement pu condamner le jeûne pieux sans ébrécher la *Thora.* Pour savoir quelle portée il entendait donner réellement à sa comparaison, il nous faudrait être assurés de connaître l'occasion qui la lui a suggérée et le cadre où il l'a placée. Or *Mc.* ne nous les donne certainement ni l'un ni l'autre ([839]) et nous n'avons de

ressources que dans l'interprétation directe du morceau.

Ceux qui lui attribuent la grande importance dont j'ai parlé il y a un instant, par le *vieux* entendent le *judaïsme* et, par le *neuf*, le christianisme, qui au total s'excluent : « *On ne verse pas le vin généreux de l'Évangile dans les outres vieillies du judaïsme* » (Monnier). Mais, si telle a été vraiment la pensée de Jésus, elle a bien mal répondu à sa conduite, car nulle part ailleurs il ne fait figure de séparatiste, nulle part il ne s'abstrait d'Israël ([840]). La vraisemblance est donc en faveur d'une interprétation étroite de la comparaison, c'est-à-dire de son application à un cas particulier, qui nous échappe, comme tant d'autres. Il se peut qu'elle vise certaines pratiques pharisiennes, mais absolument rien, pas même sa forme, ne nous autorise à tirer d'elle une condamnation du judaïsme ou de la Loi. La tentation a pu être grande par la suite de l'entendre comme une sorte de justification de l'antilégalisme de Paul, mais ce n'a pu être que par une transposition illégitime. Qu'on se rappelle l'épisode johannique du puits de Jacob, où Jésus, parlant à la Samaritaine, lui dit (*Jn.*, 4, 21 et s.) :

> « Crois-moi, femme, l'heure vient où vous n'adorerez plus le Père sur cette montagne, ni à Jérusalem... L'heure vient et elle est arrivée déjà, où les vrais adorateurs adoreront le Père en esprit et en vérité, car tels sont les adorateurs que le Père demande. »

Que ce soit là l'annonce de l'abandon de la Loi juive et de la substitution du nouveau à l'ancien, on n'en saurait douter ; mais ce n'est pas Jésus qui dit cela, c'est l'Évangéliste, et sa proclamation est, si j'ose dire, fonction du paulinisme.

Aucun texte digne de confiance ([841]) ne justifie donc, même de loin, l'opinion que Jésus a pensé à rejeter la *Thora* et a pu dire qu'elle serait remplacée par une autre Loi. Nous n'entrevoyons de-ci et de-là dans les Synoptiques que la liberté du prophète à l'égard de *la lettre* des prescriptions, l'opposition de l'esprit à l'usage sur certains points particuliers ; donc, si l'on veut, des contradictions de fait sorties de telle ou telle circonstance ; mais aucune contradiction de principe, aucune opposition d'ensemble.

Ceux qui croient le contraire, pour des raisons qui se fondent sur la tradition de leur Église plus que sur les Évangiles, se heurtent à un texte de *Mt.* (5, 17 et s.) terriblement embarrassant :

« 17. Ne croyez pas que je sois venu abolir la Loi et les Prophètes : je ne suis pas venu abolir, mais accomplir (πληρώσαι). 18. Car en vérité, je vous (le) dis, jusqu'à ce que passent le ciel et la terre, pas un iota, pas un accent ne passera de la Loi, jusqu'à ce que tout soit arrivé. 19. Celui-là donc qui supprimera un de ces moindres commandements et instruira ainsi les hommes, sera réputé le moindre dans le Royaume des cieux. Et celui qui (les) pratiquera et (les) enseignera, celui-là sera réputé grand dans le Royaume des cieux. 20. Car je vous dis que si votre justice ne l'emporte sur celle des scribes et des pharisiens, vous n'entrerez pas dans le Royaume des cieux. »

Tel qu'il se présente d'abord, le passage ne paraît pas supposer une autre interprétation que la suivante : la Loi et les Prophètes sont et demeurent le fondement de la justice selon Dieu ; ce n'est qu'en accomplissant leurs commandements qu'on peut gagner une place dans le Royaume. Et la place sera d'autant meilleure que plus exact se fera cet *accomplissement* nécessaire. Il est, du reste, à remarquer que nos versets servent d'introduction à un développement du *Sermon sur la montagne*, où nous voyons Jésus dépasser la Loi et renchérir sur ses prescriptions touchant le meurtre, l'adultère, le serment, le talion, l'amour du prochain (5, 21-48). Cette apparente contradiction n'est pas non plus sans troubler quelquefois les exégètes ([842]).

Mais voici que *Lc.*, 16, 17, dans un tout autre contexte que le nôtre, nous donne : « *Il est plus facile que le ciel et la terre passent qu'il ne l'est qu'un seul trait de la Loi devienne caduc* ([843]). » Or, c'est aussi de l'idée du Royaume que *Lc.* a l'esprit empli quand il écrit cette phrase, car le verset qui la précède est celui que nous avons naguère rencontré : « *La Loi et les Prophètes jusqu'à Jean : depuis, le Royaume de Dieu est prêché et chacun lui fait violence* ». D'autre part, le verset 18 condamne le divorce et le remariage des divorcés, donc nous met en présence d'un des préceptes propres à Jésus renchérissant sur la Loi. D'où il faut sans doute conclure que *Lc.*, s'il utilise autrement que *Mt.* les données

prises à la même source que lui, reste en réalité dans la même perspective et ne nous apporte pas, en l'espèce, un témoignage différent. Avant d'essayer de fixer la portée exacte de notre texte matthéen 5, 17-20, il ne faut pas oublier que, pour un Juif, l'éternité de la *Thora* ne peut faire question ([844]) ; que, par conséquent, affirmer la stabilité définitive des obligations légales constitue une sorte de truisme. Il convient encore de remarquer que le sens de πληρῶσαι, que j'ai rendu par *accomplir*, n'est pas très bien établi et qu'il pourrait être *perfectionner*, *compléter*, *approfondir*, toutes acceptions qui s'accorderaient mieux avec la suite. Cela dit, constatons que les versets 18 et 19 semblent intercalés artificiellement entre 17 et 20, lesquels, mis bout à bout, marquent la véritable *suite* du développement. Le *car* (γὰρ), placé au début du verset 20, ne se rattache d'aucune manière à ce qui est dit au verset 19 et, au contraire, s'enchaîne bien au verset 17 et répond à son πληρῶσαι. On échappe difficilement à l'impression que les versets parasites sont dirigés contre Paul ([845]), qui faisait bon marché de la Loi, et qu'ils représentent parfaitement le légalisme attribué par la tradition aux gens de Jacques, aux judéo-chrétiens ([846]).

Si cette impression est juste, le passage qui demeure, et peut remonter à une tradition authentique, n'offre plus de difficulté. Jésus non seulement ne pense pas à abolir la Loi, mais il se l'incorpore ; il la vit, pour ainsi dire, en sorte qu'il la perfectionne d'instinct dans son propre sens, qu'il a conscience de la réaliser plus complètement que ne font les pharisiens, qui s'attachent à la rigueur de la lettre et ne scrutent pas toutes les virtualités qu'elle enferme. Il vit bien réellement sous la Loi : Paul aura raison de le dire (*Gal.*, 4, 4) ; il s'en pénètre, mais il n'est pas annihilé par elle ; de son élan propre de prophète, tout en partant d'elle, et dans le sens qu'elle indique, il la dépasse.

III. JÉSUS ET LE TEMPLE

Mais la Loi supposait une pratique ; elle n'était pas qu'un code de prescriptions religieuses et morales ; elle ordonnait également des rites. Acceptant et recommandant les unes,

Jésus se plaisait-il aux autres et en réclamait-il l'observance ? Sans doute on ne concevait guère ceci sans cela en Israël. Cependant n'oublions pas que les Esséniens, qui révéraient la *Thora*, se détournaient du Temple et de ses offices ([847]). De fait, il existait dès longtemps chez les Juifs deux tendances au regard des pratiques : l'une proprement *légaliste, formaliste, stricte* ; l'autre plus souple, moins rigoureusement attachée au rite et qu'il est permis d'appeler *prophétique et morale*, c'est-à-dire orientée surtout vers la morale selon l'esprit des Prophètes. Nous lisons, par exemple, dans le *Siracide*, 7, 9 et s. :

« Ne dis pas : A la multitude de mes offrandes il aura égard et mes sacrifices au Très-haut seront agréés; ne te lasse pas de prier et ne néglige pas de faire l'aumône. »

Et en *Tobie*, 12, 7 et s. :

« Faites le bien, et le mal ne vous atteindra pas. Le bien, c'est la prière, ainsi que le jeûne, l'aumône et la justice. »

Et en *Judith*, 16, 16 :

« C'est peu de chose que tous les sacrifices au parfum agréable, et fort peu de chose que toute la graisse qu'on offre en holocauste; mais celui qui craint le Seigneur est grand à jamais. »

C'est, de par sa nature et dans la ligne de sa mission, à cette seconde tendance que se rattache probablement Jésus.

Sans y insister autrement, les Évangélistes nous donnent l'impression qu'il a vécu *comme un fils pieux de son peuple* ([848]): il allait au Temple pour les fêtes ; il payait le didrachme au sanctuaire ; il célébrait la Pâque. Et l'on peut, sans doute, conclure de ce qu'il ne parle guère de toutes ces pratiques, qu'elles allaient de soi pour lui. Il peut lui arriver de blâmer des attitudes, des manières ostentatoires de parler ou d'agir, des exagérations dans le scrupule légaliste ; on ne voit pas qu'il s'élève contre les usages cultuels ([849]). Il nous est impossible de savoir quelle importance et quelle valeur il leur accordait, mais nous ne pouvons douter que les Évangélistes se le soient représenté comme donnant délibérément le pas

à la religion du cœur et de l'esprit sur celle des rites ([850]). C'est la conclusion à tirer de la péricope célèbre du *Grand Commandement* (*Mc.*, 12, 28 et s.) dont voici la partie essentielle :

« Et s'étant approché, un des scribes... lui demanda : « Quel commandement est le premier de tous? » Jésus répondit : « Le premier c'est : « Écoute, Israël, le Seigneur notre Dieu est le seul Seigneur; et tu aimeras le Seigneur ton Dieu, de tout ton cœur, de toute ton âme, de tout ton esprit, de toute ta force » (*Deut.*, 6, 4-5). Le second, c'est : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même » (*Lévit.*, 19, 18). D'autre commandement plus grand que ceux-là, il n'en est pas. » Et le scribe lui dit : « Bien, Maître, selon la vérité tu dis qu'il en est un et qu'il n'en est pas d'autre que Lui et que l'aimer de tout son cœur et de toute son intelligence et de toute sa force et qu'aimer le prochain comme soi-même est meilleur que tous les holocaustes et sacrifices. » Et Jésus, voyant qu'il avait répondu sagement, lui dit : « Tu n'es pas loin du Royaume de Dieu. »

En prenant semblable position, Jésus se plaçait à côté des anciens Prophètes, auxquels s'imposaient jadis les nécessités qu'il retrouvait à son tour. Ajoutons que, du même coup, il se conformait aux meilleures traditions du pharisaïsme de son temps ([851]). Rabbi Jochanan, élève d'Hillel, enseignera, au lendemain de la catastrophe nationale de 70, que les œuvres de l'amour valent plus que les sacrifices et le Temple.

Surpassent, mais non pas rendent superflus; fécondent, mais non pas abolissent. Jésus prophète regardait nécessairement la religion par son côté disons *subjectif* : j'entends qu'il prenait d'abord intérêt aux sentiments profonds de l'individu touchant Dieu et la loi morale. Le côté *objectif* restait dans l'ombre et je pense que, si le Nazaréen avait dû choisir, il n'aurait pas hésité; mais le choix ne s'est pas imposé à lui et rien n'autorise à croire que, tout en rejetant les rites au second plan, il les aurait volontiers sacrifiés.

Qu'il les rejetât au second plan, on n'en peut guère douter. Il n'attachait sans doute pas plus d'importance à la rigueur du scrupule vis-à-vis des purifications légales, qu'au regard du sabbat ou du jeûne. Jamais il ne parle de circoncision ; il ne prescrit aucun rite nouveau : il ne baptise pas ([852]) ; et, quand il est censé envoyer les Apôtres en mission de prédication (*Mt.*, 10), il ne leur donne aucune instruction

sur le baptême; et il est impossible, en critique, de parler d'une institution de l'eucharistie. Baptême et fraction du pain sont des usages de la communauté primitive, que la tradition a rapportés à l'initiative du Maître, mais qui réellement n'en procèdent point.

En ce qui regarde spécialement le Temple, nos Évangiles restent très peu explicites. *Jn.* parle de plusieurs visites que Jésus fait à Jérusalem, à l'occasion des grandes fêtes (2, 13 et s.; 5, 1 et s.; 7, 2 et s.); *Mc.*, 1, 44, nous dit qu'ayant guéri un lépreux, il l'envoie porter au Temple l'offrande prescrite par la *Thora* (*Lévit.*, 14); *Mct.*, 5, 23, lui prête une insistance sur la nécessité de se réconcilier avec le frère « *qui a quelque chose contre* (*toi*) », avant que d'aller porter « *ton offrande à l'autel* », ce qui suppose qu'il est nécessaire ou, du moins, légitime de la porter. Il y a donc lieu de croire qu'il acceptait comme un acquis que personne ne contestait, réserve faite des Esséniens, le Temple et ses rites. S'il les avait rejetés, la tradition première avait un si évident intérêt à ne pas l'oublier que nous le saurions ([853]) : elle ne nous montrerait pas les Apôtres, au lendemain de la mort de leur Maître, édifiant les gens par leur assiduité au Sanctuaire (*Act.*, 2, 46). Dans quelle mesure usait-il lui-même de ce qu'il acceptait ? Autant dire que nous n'en savons rien. Les exégètes qui ne se sont point résignés à cette ignorance ont tiré des conclusions branlantes de textes mal assurés. On comprend qu'un partisan de la totale originalité de Jésus et de son complet détachement du judaïsme soutienne que le Temple ne tenait aucune place dans son enseignement, qu'il le considérait comme quelque chose d'extérieur, d'inutile à la religion d'amour qui était la sienne ([854]). Mais de ce qu'on le comprend, on aurait tort de conclure que c'est la vérité. Il est trop clair que si Jésus partageait le sentiment et suivait l'usage commun, au regard du Temple, il n'avait pas à parler du Sanctuaire et de ses rites plus que, au dire de nos Évangélistes, il ne l'a fait. Assurément, à en croire *Mt.*, 12, 6, il aurait proclamé un jour, devant des pharisiens, qu'il était plus grand que le Temple (*Il y a ici plus grand que le Temple*); mais cette assertion, qui n'appartient qu'au premier Évangile, paraît si invraisemblable qu'elle ne mérite

pas d'être retenue. Comment Jésus qui, du moins dans la Synopse, ne se prêche pas lui-même, aurait-il risqué un propos aussi dangereux, sans être immédiatement accablé par son blasphème ? Le *logion* supposé par *Mt.* fausse entièrement le sens de la péricope marcienne parallèle et répond à une représentation christologique étrangère à Jésus. Enfin, si le Nazaréen a prédit, dans telle ou telle circonstance, la destruction du Temple (*Mc.*, 13, 1-2 et, en écho, 14, 58), cela ne signifie pas qu'il l'ait méprisé, mais seulement qu'il a repris un thème que des prophètes, tels Michée (3, 12), Jérémie (26, 18), Hénoch (90, 28), avaient déjà posé.

En somme, ce qu'il pense des pratiques, des rites, du Lieu saint lui-même, c'est ce qu'il nous a paru penser de la Loi : il ne blâme, ni ne condamne rien des principes ni des obligations qu'accepte son peuple, mais, renouant la tradition des Prophètes, il a tendance à restreindre la pratique formaliste au bénéfice de la piété spontanée. Il n'en reste pas moins un Juif profondément attaché à la religion de ses pères et qui s'enferme en elle tout entier.

Toutefois, cette religion, il ne se la représentait pas comme la voyaient les docteurs ; il ne la sentait pas tout à fait comme eux. Un homme du peuple, même très pieux, n'avait point le loisir de scruter les 613 commandements de la Loi écrite et les 1 000 prescriptions de la Loi non écrite, où s'attardaient les scribes ([855]). Les scrupules formalistes qui en compliquaient l'exégèse n'étaient point son affaire. On en peut dire autant du pédantisme des « maîtres » : étalage indiscret de leur science de l'Écriture, humiliant et irritant pour un simple ; prétention au monopole de la religion véritable. Est-ce que le grand Hillel lui-même ne disait pas ([856]) : « *Beaucoup de Thora, beaucoup de vie ; beaucoup de sciences* (d'étude), *beaucoup de sagesse* ; *beaucoup d'aumônes, beaucoup de joie* » ? Un prophète, que pousse et conduit son inspiration personnelle, ne peut s'accommoder des prétentions de l'École. Venu du peuple et s'adressant au peuple, sous l'inspiration de Iahvé, Jésus devait, de toute nécessité, offrir à ceux qui l'écoutaient une *voie* d'accès au Royaume différente de celle des docteurs. Et c'est pourquoi *Mt.*, 5, 20, lui prête avec vraisemblance la déclaration que voici :

« Je vous dis que si votre justice n'est pas plus abondante que celle des scribes et des pharisiens, vous n'entrerez pas dans le Royaume des cieux. »

Notre mot *justice* rend très imparfaitement le δικαιοσύνη grec qui, dans la langue du Nouveau Testament, s'oppose à ἁμαρτία (péché), à ἀνομία (le fait d'ignorer ou de mépriser la Loi), ou à ἀκαθαρσία (impureté). Jésus entend donc signifier, au dire de l'Évangéliste, que la méthode religieuse des docteurs n'est en soi ni nécessaire ni suffisante pour conduire au Royaume. Il ne pouvait pas éviter de s'arrêter à cette conviction, et de la proclamer, puisque sa mission était tout justement de prêcher une *voie* qui s'écartait de celle des scribes. Nul doute que les détours de la *Halacha*, s'il les entrevoyait, dussent lui sembler bien embroussaillés et bien tortueux pour monter vers le Père. Il y aurait pourtant imprudence à se fier à l'impression d'hostilité profonde entre lui et les scribes que prétendent nous donner les Évangiles ([857]). N'oublions pas qu'au temps de la rédaction de nos Synoptiques, l'ennemi-né des *frères* chrétiens, c'est le docteur juif, par qui s'exprime l'incrédulité scandaleuse d'Israël. Il est donc à craindre que nos rédacteurs aient obligé Jésus à authentiquer une animosité qui est leur passion propre. Je pense que le Nazaréen était assez de son pays pour ne pas contester la légitimité de la fonction du docteur, qui est « *de s'asseoir dans la chaire de Moïse* », c'est-à-dire d'expliquer et de commenter la Loi (*Mt.*, 23, 1 et s.); mais qu'il distinguait entre le *bon scribe*, qui conforme sa conduite à son propre enseignement et qui n'exagère pas le légalisme au détriment de la simple et sincère piété, et le *mauvais scribe*, qui fait précisément tout le contraire, le conteste lui-même, cherche à l'embarrasser et prétend juguler toutes ses initiatives au nom des principes de l'École ou de *la tradition des anciens* (*Mc.*, 7, 5 : ἡ παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων); par le *Talmud* avant le *Talmud*. Ce mauvais scribe, les Synoptiques ne nous égarent pas en nous disant qu'il le déteste.

Sur un point, du moins, il se séparait même du *bon scribe* : je veux parler de sa condescendance pour les ἁμαρτωλοί,

les *amé-ha-harès*, impurs, parce que nécessairement pécheurs, en ce qu'ils n'observaient pas rigoureusement la Loi ([858]). Hillel, lui-même, Hillel l'indulgent, prononçait, paraît-il : « *Aucun am-ha-harès n'est pieux* » ([859]). Et il convient, sans doute, de rapprocher ce mot du propos prêté aux Pharisiens par *Jn.*, 7, 49 : « *Cette plèbe qui ne connaît pas la Loi est maudite* ». Les *enfants du ciel*, que sont les légalistes rigoureux, selon l'opinion des scribes ([860]), s'opposent aux *enfants de la terre* que figurent les *amé-ha-harès*, comme peuvent le faire de nos jours deux classes sociales en lutte. Le *chaber* (*compagnon*) ([861]) et l'*am-ha-harès*, dans ce temps et ce milieu, s'affrontent comme chez nous le capitaliste et le prolétaire.

Or, par les tendances de son prophétisme, autant que par les suggestions de ses origines populaires, c'est du côté des *amé-ha-harès* que se range Jésus ([862]), « *car ce ne sont pas les gens bien portants qui ont besoin de médecin, mais les malades* » (*Mt.*, 9, 11-13) ([863]). Et, s'il a vraiment dit, comme les *Logia* le rapportaient (*Mt.*, 11, 5 ; *Lc.*, 7, 22), qu'il annonçait la Bonne Nouvelle aux *pauvres* (καὶ πτωχοὶ εὐαγγελίζονται), lesquels, en fait, s'identifient aux *pécheurs*, il a très bien caractérisé son effort, qui se place dans l'authentique ligne des Prophètes ([864]). Il s'adresse à des gens qui souvent n'apportent ni exactitude ni zèle à l'accomplissement de leurs « devoirs religieux » ([865]) et qui auraient grand besoin, en effet, de se *transformer*, pour faire bonne figure au jour de Iahvé ; mais qui, aussi, peuvent garder, au fond de leur cœur, des sentiments de piété très sincères et très ardents ; qui ne sont nullement des esprits forts et demeurent même capables de s'émouvoir sous la parole ou devant le *signe* qui ont su les toucher : il ne méprise point leur religion. Au fond, c'est la sienne ; celle des meilleurs d'entre eux, bien entendu, qui supplée à la science sacrée par l'amour de Dieu et à la Loi par la foi. La foi en quoi ? En la toute-puissance de Iahvé et en la proche venue de son règne bienfaisant à Israël.

Au total, Jésus nous apparaît donc comme *un rejeton attardé des Prophètes*. Je crois qu'aucune formule ne peut mieux nous faire comprendre qu'étant, au fond, aussi

juif que possible, il nous apparaisse, même en réduisant les déformations que lui ont fait subir les Évangélistes, comme assez différent — n'exagérons rien — des divers *types* dans lesquels nous semble d'abord se résumer l'Israël de ce temps : le sadducéen, le pharisien, l'essénien, le scribe, le zélote, le révolté toujours prêt à courir aux armes, ou le rêveur abandonné au délire apocalyptique. De toute évidence, ce qu'il veut, ce n'est ni ruiner, ni proprement réformer la religion juive ; c'est y faire prévaloir un certain esprit, fonction, si j'ose ainsi dire, de la foi profonde qu'il porte en lui et de la souveraine espérance qu'il proclame.

Chapitre V

Le problème de l'universalisme. L'Église

I. POSITION DU PROBLÈME

Avant que d'analyser le contenu de l'enseignement de Jésus, nous devons encore nous poser une question, souvent et âprement débattue : à qui destinait-il cet enseignement ? A ses compatriotes, ou au monde ? A ses contemporains, ou à tout l'avenir ? Il est fort dangereux de prétendre tirer une réponse du *fait de l'Église*, que l'on explique par la volonté, ou, à tout le moins, par l'autorisation de Jésus, parce que pareil procédé équivaut à poser un théorème en se condamnant à réaliser coûte que coûte le C. Q. F. D. Pour commune que soit l'erreur, nous devons l'éviter.

Quand Jésus se leva, le temps était depuis longtemps passé où les hommes qui pensaient en Israël considéraient Iahvé comme le Dieu de *son* peuple, en acceptant que les autres peuples eussent aussi *leurs* dieux. Il est désormais entendu que Iahvé est le Dieu unique qui gouverne le monde créé par sa volonté. Du coup, il devient difficile de soutenir que, seul, le petit peuple juif a pu trouver grâce devant ses yeux, que tous les hommes n'ont pas, du moins en principe, part à sa bienveillance ([866]). Naturellement, l'idée se fortifie et s'étend chez les Juifs de la *diaspora*, dont beaucoup se donnent pour tâche d'éclairer les païens, de les détourner du culte des idoles, pour les amener au vrai Dieu. Une part importante de la littérature judéo-hellénistique n'a pas d'autre intention ([867]). Philon d'Alexan-

drie enseignera que tous les hommes qui s'éloignent de l'idolâtrie pour venir au vrai Dieu sont membres du véritable Israël, lequel n'est pas à confondre avec l'Israël selon la chair ([868]). L'argument qui, au jugement de Philon, fonde le mieux la preuve de l'excellence du judaïsme par-dessus toutes les autres religions, se tire, en vérité, de son cosmopolitisme. Il ne s'agit, du reste, pas, à proprement parler, d'un sentiment d'universalisme ressenti par des hommes qui souhaitent ardemment de voir le triomphe de la vérité en Dieu, mais bien de l'exaltation d'un nationalisme, d'autant plus porté à grandir ses espérances d'avenir que le présent lui cause plus de déboires.

« Toutes les extrémités de la terre se souviendront et se convertiront à Iahvé et toutes les races des païens se prosterneront devant toi »,

prophétise en espérance le Psalmiste (*Ps.*, 22, 28). Et *Jérémie*, (31, 33 et s.) fait promettre par Iahvé lui-même :

« Je serai leur Dieu et ils seront mon peuple. Celui-ci n'enseignera plus son prochain et celui-là son frère, en disant : Connaissez l'Éternel. Car tous me connaîtront. »

Mais, pour donner à ces deux textes leur sens véritable, il convient de les rapprocher de cet autre :

« Peuples, frappez tous des mains; élevez vos cris de joie à Dieu,... car il range les peuples sous nous et les nations sous nos pieds... car Dieu est roi sur toute la terre : chantez!... » (*Ps.*, 47, 2-8).

Si donc l'héritage, de juif, est devenu universel, c'est qu'universelle est d'abord devenue la conversion au judaïsme. Et ainsi le Royaume reste bien, conformément aux Promesses, réservé à la postérité de Jacob, la naturelle et la ralliée, l'authentique et l'adoptée. L'universalisme juif n'est qu'un particularisme élargi par conquête.

A qui croit fermement que Jésus a prévu, voulu et préparé le développement historique du christianisme, s'impose aussi la conviction qu'il était universaliste; mais la solidité de cette conviction préalable fait elle-même question pour

l'historien. Assurément, il est difficile, il est impossible à un homme que domine le dogme d'admettre que le Christ ait voulu une chose et qu'il en soit arrivé une autre. Mais ce point de vue n'intéresse pas l'histoire, laquelle ne met d'espoir que dans les textes. Or, s'il est une impression qui ressorte avec netteté des écrits chrétiens les plus anciens, c'est que les Juifs, à qui s'adressait d'abord la Bonne Nouvelle, ne l'avaient généralement pas reçue et que, en raison de cette dureté de cœur qu'elle n'avait pu vaincre, elle avait été offerte aux Gentils, qui lui avaient fait meilleur accueil. Dès le temps de la rédaction de nos Synoptiques, la foi se trouvait transplantée sur le terrain grec et ne faisait plus guère de recrues sur le terrain juif, où, par contre, elle rencontrait des adversaires irréductibles. Il serait invraisemblable que cette situation n'eût pas semblé selon la logique et la volonté de Dieu à ceux qui vivaient sous sa domination et qu'elle n'eût pas cherché sa justification dans les paroles et les *gestes* du Seigneur. Comment admettre qu'il ne l'eût ni prévue ni prédite ?

Et, en effet, nous trouvons dans les Synoptiques des récits et surtout des paraboles allégorisées qui, de toute évidence, veulent dire ceci : les Juifs ont méprisé la vérité et les païens l'ont acceptée mieux qu'eux : donc ils ont mérité de la recevoir. Par exemple, dans la parabole des Vignerons homicides (*Mc.*, 12, 1 et s. ; *Mt.*, 21, 33 et s. ; *Lc.*, 20, 9 et s., les vignerons représentent les Juifs ; les serviteurs du maître qu'ils maltraitent et chassent l'un après l'autre sont les Prophètes ; le fils, héritier de la vigne, qu'ils saisissent et tuent, c'est le Seigneur lui-même. Cette allégorie est mise contre toute vraisemblance dans la bouche de Jésus, mais elle s'accorde parfaitement avec l'enseignement apostolique, fondé sur l'expérience et la leçon des faits ([869]). La parabole du Figuier stérile (*Mc.*, 11, 12), moins nette, est pourtant allégorisée dans le même sens, et plus encore la parabole du Festin (*Mt.*, 22, 1 et s. ; *Lc.* 14, 16 et s.) : ce festin, qui est la parole de vérité, a été préparé pour les Juifs ; ils n'ont pas voulu s'y asseoir et ce sont les gens du dehors qui en ont profité. Il serait aisé d'insister, mais c'est inutile : en voilà assez pour faire comprendre comment l'état de fait que les rédac-

teurs évangéliques voyaient autour d'eux s'est projeté en arrière dans l'enseignement de Jésus, en forme d'annonce et de prédiction voilées sous une allégorie. Il était tout aussi inévitable qu'apparût la justification par Jésus de ce transfert de l'héritage aux Gentils.

Et elle apparaît en effet dans l'histoire du centurion de Capernahum (*Mt.*, 8, 6 et s. ; *Lc.*, 7, 1 et s.), qui, tout en se reconnaissant indigne que le Seigneur entre sous son toit, porte au cœur assez de foi pour attendre d'un mot, que dira Jésus, le miracle d'une guérison. Lisons le petit couplet mis dans la bouche du Maître :

> « Je vous dis en vérité que je n'ai pas trouvé une telle foi en Israël; et je vous dis que bientôt viendront de l'Orient et de l'Occident (*des hommes*) qui prendront place avec Abraham, Isaac et Jacob sur le lit, dans le Royaume des cieux. Et les fils du Royaume seront rejetés dans les ténèbres extérieures; il y aura là pleurs et grincements de dents. »

Le centurion figure les Gentils de bonne volonté qui mériteront le bien sans prix qu'Israël a dédaigné ([870]).

C'est la même leçon qui ressort de l'épisode de la Cananéenne (*Mc.*, 7, 24 et s.). Quand cette femme supplie Jésus de guérir sa fille que tourmente un esprit impur, il lui répond : « *Laisse d'abord les enfants se rassasier, car il n'est pas bien de prendre le pain des enfants et de le jeter aux petits chiens.* » Cependant, touché de la foi de la mère, il guérit l'enfant. Exception toute personnelle ; mais, au temps de la rédaction de nos Évangiles, les petits chiens avaient pris la place des enfants à la distribution du pain, et l'exception justifiait la règle. Pourtant, la réponse première de Jésus correspondait sans nul doute à son état d'esprit, ou du moins à celui que les Évangélistes lui supposaient avec vraisemblance et qu'ils n'auraient pas inventé pour s'en embarrasser à plaisir. Voyez ce que lui fait dire *Mt.*, 10, 5 et s., dans une instruction aux Apôtres :

> « N'allez pas sur un chemin de Gentils et n'entrez pas dans une ville de Samaritains ; mais allez plutôt aux brebis perdues de la maison d'Israël ([871]). »

Si Jésus a réellement regardé avec bienveillance tel ou tel non-Juif, en raison de la foi-confiance qu'il voyait en lui, il n'a pas eu dans l'esprit une autre conception de l'universalisme que celle des plus libéraux de ses compatriotes, qui escomptaient l'entrée des Gentils dans les cadres d'Israël. L'intention de briser ces cadres et de parler au monde ne pouvait raisonnablement lui venir à l'idée. Mais cette intention, les chrétiens venus de la Gentilité la lui prêteront nécessairement, parce qu'elle s'imposera à eux comme leur indispensable justification. Ainsi *Mt.*, 28, 19, rapporte-t-il au Ressuscité, comme instruction suprême, le commandement : « *Allez et enseignez toutes les nations.* » *Mc.*, 16, 15 et *Lc.*, 24, 47 font de même, et la différence des termes de l'un à l'autre des trois ne modifie pas le sens de l'invention.

Car c'est une invention et il est même inutile, pour le prouver, de remarquer qu'une correction apportée à l'enseignement de Jésus vivant par Jésus ressuscité n'inspire pas confiance. Il suffit de songer au conflit qui s'élève dans la communauté première entre les disciples qui veulent se tenir sur le plan juif et les laxistes dont Paul est resté le type achevé, et qui portent résolument l'espérance chrétienne aux Gentils, sans reculer devant la nécessité de leur sacrifier tout le légalisme d'Israël ([872]). Comment les compagnons du Maître auraient-ils osé contrevenir à son ordre formel et répudier son exemple en demeurant si hostiles aux Gentils non judaïsés et, d'autre part, comment les laxistes n'auraient-ils pas invoqué cet exemple et triomphé de cet ordre, s'ils avaient pu les rappeler aux récalcitrants ?

La vérité est, selon toute apparence, que non seulement Jésus n'a jamais été universaliste, au sens que nous prêtons aujourd'hui à ce terme, mais, bien plus, qu'il ne s'est jamais demandé s'il devait l'être ou non. L'idée de s'adresser directement aux Gentils n'aurait pu présenter pour lui aucun sens. S'il avait prétendu fonder une religion nouvelle, ou seulement donner à la religion d'Israël une forme, une orientation nouvelles, on comprendrait qu'il eût pu songer à développer son initiative sur un champ plus vaste que celui du judaïsme. Mais rien de tout cela n'est en cause. Il vient

proclamer que *les Promesses* vont s'accomplir, que la *grande espérance* va se réaliser. Qu'est-ce donc que semblable annonce aurait bien pu représenter pour les païens ? Elle ne pouvait s'adresser raisonnablement qu'aux hommes qui avaient reçu les promesses et y puisaient leur courage, à ceux qui s'exaltaient à l'espérance, aux seuls Juifs. Si Jésus a guéri quelques *goyim* confiants dans sa *puissance* personnelle, il ne faut voir dans ces exceptions que des actes de charité, sans rapport véritable avec l'objet de sa mission. Quand ses disciples directs restent profondément juifs et ne conçoivent l'accès des Gentils à leur propre foi que *par la voie d'Israël* ([873]), ils sont certainement d'accord avec leur Maître. C'est plus tard, quand, à côté de l'espérance, ont commencé de se déterminer les éléments d'une foi doctrinale, qu'adhérer à cette foi a passé pour la condition nécessaire et suffisante de l'entrée dans la communauté chrétienne ; mais alors, le christianisme était né et la religion christologique était en train de remplacer la religion de Jésus. Nous aurons à nous expliquer sur ce point.

II. L'ÉGLISE

Au jugement des chrétiens d'aujourd'hui, l'universalisme de Jésus est prouvé par l'existence de l'Église, qu'il est censé avoir voulue et fondée. Il ne s'agit pas de l'organisation de ce que nous nommons présentement l'Église catholique romaine, dont chacun convient que les siècles ont lentement réalisé la perfection, mais de l'établissement de principes qui l'impliquaient toute, de telle sorte que le temps et l'expérience des âges successifs n'ont vraiment rien fait de plus que *déplier le manteau* remis à Pierre par son Maître.

Il existe en *Mt.*, 16, 13 et s., un texte célèbre que les théologiens catholiques considèrent comme décisif ([874]). Il se rapporte à ce qu'on nomme la *confession de Pierre*. Sur une question de Jésus, l'Apôtre s'écrie :

« Tu es le Christ, le fils du Dieu vivant ! Et Jésus lui répond : 17. Tu es heureux, Simon Barjona, car ce ne sont pas la chair et le sang (*c'est-à-dire un homme*) qui t'ont révélé cela, mais mon Père qui est dans les cieux. 18. Et moi je te dis que tu es Pierre et sur cette pierre ([875]) je bâtirai mon

Église et les portes de l'enfer ([876]) ne prévaudront pas contre elle. 19. Et je te donnerai les clés du Royaume des cieux. Et tout ce que tu auras lié sur la terre sera lié dans les cieux et tout ce que tu auras délié sur la terre sera délié dans les cieux. »

D'ensemble, le passage manifeste des intentions très claires : il suppose chez Jésus la volonté délibérée de fonder *sur terre* une Église qui sera *la sienne*, et que régiront souverainement, jusque dans son prolongement céleste, si je puis ainsi dire, des hommes auxquels il donne autorité pour ce faire. Sur la durée de cette Église il ne s'explique pas, mais il va de soi qu'il l'entend de tout ce qui s'écoulera de siècles jusqu'à la fin du monde périssable.

Par infortune, ce texte décisif révèle à la réflexion de redoutables difficultés dont je ne vais considérer ici que les principales.

Et d'abord, je m'arrête à celle que constitue l'expression *mon Église*. Pour nous, elle paraît claire, parce que nous savons ce que c'est que l'Église du Christ : nous l'avons devant les yeux ; mais, pour les disciples, le mot, ne s'expliquant pas par la chose, aurait certainement eu besoin d'éclaircissements. Puisqu'ils ne sont pas ici, il faut sans doute supposer qu'ils sont ailleurs, qu'ils répondent à un des enseignements essentiels de Jésus. Or, nulle part ailleurs, *dans le Nouveau Testament tout entier*, ne se trouve, je ne dis pas une explication, mais seulement un équivalent de cette expression : *mon Église*.

On s'étonne, toute réserve faite sur la notion même d'Église, que Jésus dise *mon Église*, alors que nulle part il n'est censé dire *mon Royaume* ([877]), mais bien le *Royaume de Dieu* (*Mt.*, 12, 28 ; *Lc.*, 17, 20 ; 19, 11), ou le *Royaume des cieux* (*Mt.*, 11, 12 ; 18, 1). D'autre part, le mot *Église* (ἐκκλησία) ne paraît qu'une seule autre fois dans les Synoptiques, en *Mt.*, 18, 17, où Jésus indique comment s'y prendre pour amener à la paix un *frère* mal disposé. Il faut d'abord chercher à le convaincre en particulier ; s'il résiste, il faut faire appel à la médiation de quelques hommes de confiance ; s'il s'entête, il faut le dire à l'église (εἰπὸν τῇ ἐκκλησίᾳ). Mais *le dire à l'église*, c'est ici le dire à l'*assemblée* des fidèles. Le sens du mot est tout autre qu'en *Mt.*, 16, 18. La pro-

gression établie dans la méthode de réconciliation le prouve bien : un *frère*, quelques *frères*, tous les *frères* sont appelés à régler la contestation. J'irai plus loin : je ne crois pas à l'emploi authentique par Jésus d'un mot légitimement traduit par *église*, même au sens d'*assemblée*, dans l'occasion que rapporte *Mt.*, 18, 17, parce que *Lc.*, 17, 3 et s., parallèle, ne l'a pas et donne un texte de bien meilleur ton que celui de *Mt.* ; je veux dire d'apparence plus ancienne et plus probablement authentique :

« Si ton frère a péché contre toi, reprends-le et, s'il se repent, pardonne-lui. Et quand il t'offenserait sept fois le jour et que sept fois il revienne te disant : je me repens, pardonne-lui. »

Le texte de *Mt.* correspond à un temps où l'assemblée des fidèles est, en fait, souveraine en matière de discipline, comme en matière de foi, sous l'inspiration de l'Esprit. Cela n'a rien à voir avec Jésus. En conséquence, il faut croire que l'emploi du mot *ecclesia*, tel qu'il paraît en *Mt.*, 16, 18, est unique dans les Synoptiques, et cette certitude n'est point rassurante.

Il en est une autre qui ne le paraît pas davantage, c'est celle de l'interpolation ([878]) des versets matthéens où se trouve la mention de l'*ecclesia*. Nous lisons en *Mc.*, 8, 27 et s. et *Lc*, 9, 18 et s., un récit qui nous offre l'exact équivalent de celui que nous avons trouvé aux versets 13, 14, 15, 16 et 20 de *Mt.*, 16, et où absolument rien ne rappelle les versets 17, 18 et 19 du même *Mt.* De plus, si on considère ces trois versets dans leur rapport avec les autres, on voit vite qu'ils en rompent la suite. Voici tout le passage de *Mc.*, auquel correspond celui de *Lc.* :

« Et Jésus vint avec ses disciples dans les bourgs de Césarée de Philippe et, en route, il interrogeait ses disciples, disant : Qui les gens disent-ils que je suis? Ils lui répondirent : Jean le Baptiste; pour d'autres Élie; pour d'autres encore l'un des prophètes. Et il leur demanda : Mais vous, qui dites-vous que je suis? Pierre répondant lui dit : Tu es le Christ. Et il leur interdit de rien dire à personne sur lui. »

N'est-il pas d'abord évident que nos trois versets matthéens, qui n'ont point d'équivalent en *Mc.* — non plus

qu'en *Lc.* — ne se placent pas dans la même perspective que ceux qui sont communs aux trois Synoptiques ? Ces derniers nous montrent Jésus, sinon surpris, du moins inquiet de cette proclamation de son messianisme par Pierre, qu'il fait taire. Et nous savons que cette manière de voir et d'agir s'accorde avec le sentiment qui a toute chance d'être, en l'espèce, le sien ; tandis que les trois versets particuliers récompensent Pierre de sa perspicacité et en dévoilent les conséquences d'avenir. Comment supposer que *Mc.*, réputé le compagnon de Pierre, ait laissé tomber un trait pareil et si avantageux pour son maître, s'il l'avait trouvé dans la tradition des disciples ? Et comment ne l'y aurait-il pas trouvé s'il y était et pourquoi Pierre l'aurait-il tu ?

Du reste, si aucun texte néotestamentaire ne confirme l'interpolation matthéenne, plusieurs la contredisent, à commencer par celui de *Mt.*, 18, 15 et s., que nous venons de rencontrer et qui, pour rédactionnel qu'il soit sans doute, répond à une tout autre conception de l'*Église* que celle dont il s'agit en notre *Mt.*, 16, 18, puisqu'il nous représente l'Église uniquement comme l'assemblée des frères. Il n'en est que plus surprenant de voir l'Évangéliste ajouter (18, 18) le verset que voici :

« En vérité je vous le dis, tout ce que vous aurez lié sur la terre sera lié aussi dans le ciel et tout ce que vous aurez délié sur la terre sera délié dans le ciel. »

N'est-ce pas là attribuer à *tous les frères* réunis le privilège que *Mt.*, 16, 19, veut réserver au seul Pierre ? Je pense que ce verset de *Mt.*, 18, 18, n'est qu'une glose empruntée à 16, 19 et inconsidérément apportée en explication et en complément de la petite tirade sur la réconciliation. Cette opération n'en prouve pas moins que celui qui l'a réalisée ne prenait pas en rigueur le *privilège* de Pierre.

Un peu plus loin, nous trouvons dans notre *Mt.* (20, 20 et s.) l'histoire de la mère des Zébédéides venant demander à Jésus, pour ses fils, les deux premières places dans le Royaume ; puis l'instruction que le Nazaréen tire de cette

démarche indiscrète et qui développe le principe suivant : personne de vous ne sera placé au-dessus des autres ; le véritable premier sera celui qui se fera le meilleur serviteur de ses frères. Comment concilier une telle déclaration avec l'intention d'organiser la *fraternité* et de la soumettre à l'autorité de Pierre ? En vérité, la volonté de prévoir, de définir, d'établir l'*Église* n'apparaît nulle part dans les Évangiles, pas même dans les textes célèbres et si exploités de *Lc.*, 22, 32 : « *Affermis tes frères* », et de *Jn.*, 21, 15 et s. : « *Pais mes brebis* », lesquels ne prouvent rien de plus que l'affection de Jésus pour Pierre et sa confiance, s'il faut les considérer comme authentiques.

Aussi bien un instant de réflexion suffit-il à rendre invraisemblable l'attribution à Jésus des versets matthéens qui nous retiennent. Supposons qu'il se fût représenté le petit groupe de Juifs, qui se pressaient autour de lui en attendant la réalisation de la Promesse, sous la forme de l'*Église* — hypothèse bien modeste par rapport à la doctrine qui a prévalu dans l'orthodoxie — il nous reste à lever une difficulté : par quel acte de renonciation Jésus, qui paraît bien s'adresser d'abord à tout Israël, en est-il venu à isoler du *bloc* de son peuple la troupe infime des disciples pour en constituer l'*Église* ? Quand et à qui aurait-il fait part de cette étrange réduction de son dessein premier ? Mais, en réalité, le problème se présente autrement. L'*Église*, selon notre *Mt.*, 16, 18, ce n'est pas une secte dans le monde religieux juif, une secte qui compte sur l'avenir pour s'accroître peu à peu ; c'est *une société terrestre, qui n'est ni la communauté israélite, ni le Royaume des cieux et qui se substitue, pour ainsi dire, à l'une et à l'autre* ([879]). Jésus, de toute évidence, voyait dans l'avenir, un avenir tout proche, l'avènement du Royaume et non pas l'installation, pour des siècles innombrables, d'une telle Église, qui ferait figure de groupe d'élus vivant parmi les réprouvés. La confession de Pierre a pour but évident d'affirmer que Jésus a été reconnu par ses disciples comme le Christ et elle prouve surtout que la conviction qu'il l'était ne s'est pas produite de son vivant ; la réponse de Jésus tend à justifier par la volonté du Maître l'existence de la communauté et son organisation ([880]).

S'il en est ainsi, le rédacteur matthéen n'a pu entendre par l'*Église* que la communauté chrétienne qu'il avait sous les yeux, la communauté distincte du peuple d'Israël, obligée, à la fois par le mépris haineux de la synagogue et par le retard inattendu de la *parousie*, de s'organiser, pour attendre l'heure de Dieu, dans les cadres d'une religion nouvelle. Mais tout cela est étranger à la pensée de Jésus et à ses préoccupations. Ce sont les Apôtres et la génération qui les a suivis qui, à défaut du Royaume qu'*il* attendait et qui n'est pas venu, ont fondé *son* Église et, par la force des choses, parce que leur prédication, à eux, avait pour objet sa personne à lui et non plus le Royaume, et aussi parce que, surtout dans le monde grec, le groupe des fidèles vivait en communion cultuelle avec lui.

Les rabbins savaient ([881]) que Dieu, lorsqu'il avait voulu créer le monde, lui avait, pour l'avenir, cherché un fondement solide et qu'il avait fait défiler devant sa prescience les générations futures. Il avait passé par-dessus celle d'Hénoch et celle du déluge ; mais, quand il avait vu se lever Abraham, il s'était écrié : « *Ah! J'ai découvert une pierre sur laquelle bâtir et fonder le monde* », et il avait nommé Abraham *le rocher*. Pierre Barjona est donc l'ancêtre du nouvel Israël qui se réalise dans l'Église du Christ.

Cette notion d'*Église* tient une place particulièrement considérable dans le paulinisme ; les diverses communautés dispersées par le monde constituent, au jugement de l'Apôtre, l'*Église de Dieu*, celle-là même qu'il a employé toute son activité de missionnaire à bâtir. Quand on lit en I *Cor.*, 3, 9 : « *Vous êtes la construction de Dieu* » (θεοῦ οἰκοδομή ἐστε), on fait nécessairement retour sur notre texte de *Mt.*, 16, 18 : « *Je bâtirai mon Église* » (οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν). On peut soutenir et on a soutenu ([882]) que c'est Paul qui s'est inspiré d'un *logion* déjà utilisé par le rédacteur matthéen ; mais le contraire est beaucoup plus vraisemblable. Si Jésus n'a pu parler de *bâtir son Église*, ainsi que nous venons de nous en convaincre, le prétendu *logion* n'est ni authentique ni antérieur à Paul, tandis qu'en fait l'*Église de Dieu* existait au temps où l'Apôtre écrivait. Il prenait la notion vivante de l'existence de ce *corps* (*Rom.*, 12, 5 ;

1 Cor., 10, 17) dans le sentiment qu'il éprouvait d'être en communion avec l'Église de Corinthe, alors qu'il se trouvait de sa personne installé au milieu de celle d'Éphèse. Cette communion, il savait qu'elle se réalisait *par le Seigneur* Jésus et *en* lui ([883]). Si donc une influence était à supposer, ce serait bien plus raisonnablement celle de Paul sur *Mt.* que celle de *Mt.* sur Paul qu'il conviendrait d'envisager. Mais cela n'est pas nécessaire : au temps où notre rédacteur matthéen écrivait, l'Église existait ; il la connaissait ; il savait comment elle était faite et de quoi elle se composait : il n'avait pas besoin d'en demander la définition au Tarsiote. Du point de vue de la réalité, il avait tort de l'attendre de Jésus, qui ne pouvait en avoir eu la moindre idée ; mais, de celui de sa catéchèse, il était indispensable et inévitable qu'il la lui rapportât ([884]).

Des diverses considérations que nous venons de présenter ressort avec évidence et certitude cette conclusion : Jésus a prêché le Royaume qui allait venir ; il a annoncé la prochaine réalisation de la grande espérance juive, sans sortir de la religion d'Israël et selon l'esprit d'un prophète ; j'entends sous une inspiration analogue à celle des anciens Prophètes, sans avoir même à se préoccuper de ce qu'on peut nommer le *conditionnement humain de la Réalisation.* Je ne soutiens pas que sa pensée religieuse ne contenait rien d'autre que la hantise du grand drame eschatologique et que le surplus ne vaut pas la peine d'être étudié, s'il est encore possible de s'y essayer ; je dis seulement que *c'est la qualité de héraut du Royaume qui s'affirme en lui par-dessus toutes les autres.*

Chapitre VI

La représentation du Royaume

I. LES THÈSES EN PRÉSENCE

Il n'est plus guère possible de contester à l'annonce du Royaume la place centrale dans l'enseignement de Jésus ([885]). C'est, du reste, celle que lui donnent les Évangiles eux-mêmes. « *Les temps sont accomplis ; le Royaume de Dieu est proche ; transformez-vous et croyez à la Bonne Nouvelle* » : telle est, en effet, la proclamation que *Mc.*, 1, 15, place dans la bouche du prophète au début de sa prédication. Et, en termes différents, *Mt.*, 4, 17, exprime la même idée. La *Bonne Nouvelle*, l'*Évangile*, c'est précisément l'annonce du proche avènement du Règne de Dieu ([886]) : il est impossible d'en douter. L'espoir de la *parousie*, qui domine la communauté apostolique, n'est, visiblement, qu'une transposition, devenue nécessaire, de la grande révélation rapportée par le souvenir immédiat des disciples à la prédication du Maître.

Par infortune, Jésus n'a donné aucune définition théorique du Royaume. Ce pourrait être d'abord une raison de croire qu'il en acceptait la représentation commune autour de lui. Pourtant les exégètes ne se sont généralement pas arrêtés à cette conclusion et, depuis longtemps, un âpre débat est ouvert sur la question de savoir ce que le Nazaréen entendait par le *Royaume des cieux*. En somme, les innombrables opinions qui se sont produites peuvent se ramener à trois thèses, deux extrêmes et une intermédiaire. Les voici :

1° Le Royaume représente *une réalité matérielle de l'ave-*

nir : un acte de volonté de Dieu substituera *sur terre*, par le miracle d'une catastrophe soudaine, un monde de justice et de bonheur au monde d'iniquité et de misère qui s'y trouve présentement établi. Dieu installera son règne à la place de celui de Satan. Les hommes qui auront réalisé la *métanoia*, qui se seront moralement transformés, trouveront place à la table de joie ; les autres, non. « *L'Évangile est au Royaume ce que l'invitation est au festin* ([887]). »

2° Le Royaume est *une réalité spirituelle du présent* : il consiste tout dans le triomphe au cœur de l'homme de la justice, de l'amour de Dieu et du prochain, de la paix divine ([888]). Il ne s'établira point par un cataclysme, mais par une transformation progressive et lente de l'humanité, par l'action d' « *une force qui pénètre dans l'âme et ne peut être saisie que du dedans de l'âme* » (Harnack). Aussi, ce Royaume, Jésus ne l'annonce pas seulement, il l'inaugure et l'établit autour de lui. Les *choses futures*, c'est-à-dire la vie éternelle au ciel, ce peut être une forme transcendante du Royaume et son épanouissement parfait ([889]) : elles ne sont point au premier plan de la pensée et de l'enseignement du Maître. Il faut donc se figurer le Royaume comme « *un état de l'âme* ». En attendant sa réalisation au ciel devant la face de Dieu, il est la réalisation par Dieu d'une économie morale et religieuse nouvelle dans le monde, économie dont Jésus est l'ouvrier et le démiurge (Batiffol). Il est trop clair qu'un chrétien, qui ne peut accepter la faillite d'une promesse du Seigneur et l'erreur fondamentale de sa mission, doit nécessairement adopter cette représentation du Royaume. C'est pourquoi elle réalise un accord, par ailleurs assez peu fréquent, entre les diverses confessions chrétiennes.

3° Le Royaume a bien, fondamentalement, un caractère *eschatologique* ; c'est-à-dire que, pour rapprochée que soit son installation selon l'attente de Jésus, il est *une réalité matérielle de l'avenir*. Mais, en même temps, *l'Évangile en est comme une anticipation*. En d'autres termes, le Royaume commence à s'instaurer en partie sous la parole de Jésus et par l'effet de la *métanoia* ; essentiellement futur, il est pourtant présent en quelque manière ; œuvre de Dieu pour le principal, il est, dans la mesure de sa *présence*, œuvre du

Christ et même œuvre de l'homme qui croit à la parole du Christ ; car l'épanouissement total du Royaume ne se produira que si certaines conditions d'ordre moral sont remplies et si la *métanoia* générale s'opère ([890]).

Chacune des trois interprétations produit des textes à son avantage. Il n'est pas autrement étrange qu'elle en trouve : d'abord parce que nous savons que dans nos Évangiles se croisent des courants d'idées assez dissemblables, étant sortis, à des moments divers, de milieux différents ; ensuite parce que beaucoup de versets évangéliques n'ont pas, surtout si on les considère isolément, un sens si évident qu'ils excluent les interprétations divergentes ; enfin parce qu'il n'est pas en soi impossible que la pensée de Jésus lui-même ait connu quelque flottement, qu'elle ait oscillé entre deux tendances assez difficiles à mettre d'accord. On a même soutenu ([891]) qu'elle avait évolué d'une certaine représentation du Royaume vers une autre. On a dit, par exemple ([892]), qu'au début de sa carrière, Jésus ne voyait dans le Royaume que la société des âmes croyantes progressant peu à peu sur terre : c'est pourquoi le Royaume était proche sans être encore *réalisé*. Plus tard, quand l'idée de la mort s'impose à son esprit, il en vient à croire que le Royaume ne s'établira qu'après que lui-même se sera manifesté de nouveau. A l'inverse, on a supposé ([893]), que tout d'abord Jésus avait cru à un Royaume apocalyptique, puis qu'il l'avait entièrement spiritualisé, enfin qu'il l'avait conçu comme transcendant.

On a dit bien d'autres choses encore : autant d'hypothèses gratuites qui, toutes, pourraient être retournées bout pour bout sans aucune difficulté : elles n'y perdraient rien de leur vraisemblance. Elles organisent arbitrairement des textes dont la suite chronologique véritable nous est inconnue, à l'intérieur d'une vie publique bien courte pour contenir tout ce qu'on lui demande d'accepter. Tout au plus serait-il possible d'admettre que, dans les derniers jours de sa vie, Jésus, dominé par le sentiment du péril où il s'était jeté en montant à Jérusalem, en soit venu à croire que le Royaume ne se réaliserait qu'après sa mort. Mais cette espérance, levée dans sa foi comme l'ultime consolation de son échec,

n'impliquerait aucun changement essentiel dans sa représentation du Royaume, pas plus qu'elle ne modifierait l'idée qu'il pouvait se faire du mode d'installation de la grande merveille.

II. JÉSUS ET LE SCHÉMA JUIF DU ROYAUME

Il est vain de projeter sur des textes qui n'en peuvent mais des préoccupations et des imaginations d'aujourd'hui. Le bon sens suffit à nous persuader que Jésus a choisi son départ dans les idées de son ambiance et que, d'une manière générale, il a conformé sa représentation du Royaume à celle qui prévalait dans son milieu ; autrement, il aurait pris la précaution, pour garder ses auditeurs de toute équivoque, de donner sa propre définition.

Sans doute, il demeurait beaucoup de variété dans le détail des représentations messianiques juives ([894]) et il n'y a pas lieu de s'en étonner, sachant que les traits les plus nets du tableau venaient de *prophètes*, c'est-à-dire d'*individus*, d'écrits deutéro-canoniques dépourvus d'autorité *légale*, et d'apocalypses, compositions d'exaltés, dont il nous est souvent bien difficile d'apprécier le crédit ([895]). Mais, le détail mis à part et les contradictions constatées, il reste une sorte de schéma communément admis par tous les messianistes d'Israël. Il suppose l'installation sur terre d'un ordre de choses nouveau, d'une manière de vivre nouvelle ; une transformation du monde, bienfaisante aux hommes justes et pieux, ceux du passé comme ceux du présent, car les justes défunts ressusciteront pour jouir du *règne* (*mélekût*) *de Dieu*. Il s'agit donc d'une œuvre toute divine qui se réalisera à l'heure choisie par Iahvé et par l'effet de la puissance de Iahvé. Et ce n'est pas *dans l'homme* qu'elle se réalisera, et *spirituellement*, mais *hors de l'homme*, et *matériellement*. Il y a, ce n'est pas douteux, au fond de cette espérance, l'aspiration à un règne moral et idéal de Dieu ([896]) et aussi l'idée de la nécessité d'un effort de l'homme, d'une repentance des individus et de leur retour à l'observance exacte de la *Thora*. Mais, quelque importance que des inspirés de la lignée des Prophètes aient pu attacher à ces considérations

et si intéressant qu'il soit pour nous de les retenir, elles ne sont jamais que l'accessoire dans l'attente du Royaume, lequel est essentiellement conçu, je le répète, comme *un don de Dieu*, une réalité matérielle, que sa grâce providentielle concédera aux hommes qui l'auront méritée, et qu'elle établira *d'abord sur terre*, par un acte de sa puissance souveraine. Sans doute des « maîtres » se trouvaient pour professer que si Israël tout entier était « juste » un seul jour, c'est-à-dire observait exactement la Loi, d'un coucher de soleil à l'autre ([897]), Dieu ne pourrait pas retarder l'avènement béni ; mais, d'ordinaire, il n'était pas considéré comme indispensable que la vertu collective des hommes conquît le Royaume : on s'attachait plutôt à l'idée que Iahvé l'enverrait du ciel quand le jour marqué par sa volonté serait arrivé, probablement quand il aurait jugé suffisante la longue et lourde épreuve imposée à son peuple. Des computateurs ingénieux s'évertuaient d'ailleurs à deviner le moment où se lèverait ce jour-là. Mais, j'y insiste, aucune spéculation particulière, aucune rêverie individuelle ne s'attachait, autant que nous en puissions juger, à l'idée que le Royaume n'était qu'une réalité spirituelle et qu'il pouvait se réaliser mystérieusement dans le présent.

Aussi bien le Royaume n'était-il pas considéré, si je puis ainsi dire, comme un phénomène isolé ; il faisait partie d'un ensemble eschatologique dont il ne pouvait être légitimement détaché, encore que les images qu'on en traçait par avance variassent beaucoup d'un milieu à l'autre. Cet ensemble, c'était le *siècle futur* (*ôlam habba*), défini surtout par son opposition au *siècle présent* (*ôlam hazzeh*). Or, cette opposition fondamentale ne saurait être réduite, surtout chez les simples d'où procédait Jésus, à la contradiction entre deux états *moraux* de l'humanité. Ne confondons pas le contenu religieux et moral du cadre eschatologique avec ce cadre lui-même ; mais, en fait, l'un n'est pas séparé de l'autre. Spiritualiser le Royaume, c'est se le figurer comme les Juifs du temps de Jésus ne le voyaient pas. Cette conclusion ne peut être contestée et il ne reste, si l'on veut absolument que Jésus ait prêché un Royaume spirituel, que la ressource de lui attribuer une originalité tout à fait tranchée

et proprement révolutionnaire par rapport à ses compatriotes, dans sa conception de la Promesse.

Que Jésus ait annoncé le Royaume à venir, la grande transformation eschatologique du monde, on l'accorde généralement et il serait vraiment difficile de refuser cette concession. Mais n'a-t-il pas eu en même temps dans l'esprit l'idée d'un autre type de Royaume ? C'est la question ([898]) et on y fait encore des réponses diverses. D'aucuns croient voir dans la pensée de Jésus une complexité assez troublante. Ainsi Harnack ([899]) soutient-il que ni la conception du Royaume de Dieu, ni la représentation de sa venue n'ont, dans l'Évangile, un sens unique et fixe : à une extrémité, pour ainsi dire, il y a l'idée d'une instauration visible, dans l'avenir, de la puissance divine ; à l'autre extrémité, l'idée de l'installation du Royaume « à l'intérieur » de l'homme, et, entre les deux, plusieurs degrés intermédiaires et quelques nuances. Ce qui revient à dire ([900]) que, dans les Synoptiques,

> « le Royaume est représenté sous deux aspects, tantôt comme présent, tantôt comme futur, tantôt comme intérieur et spirituel, tantôt comme extérieur et manifeste. »

Les deux aspects se combineraient en *Mc.*, 10, 15, où on lit :

> « En vérité, je vous le dis, celui qui ne recevra pas le Royaume de Dieu comme un petit enfant n'y entrera pas. »

La première partie pourrait, en effet, vouloir dire que le Royaume est présent et s'offre dès lors aux hommes ; la seconde qu'il *sera* dans l'avenir. — Aussi bien Harnack convient-il ([901]) que les deux représentations sont presque inconciliables. Je ne le contredirai pas sur ce point. Du reste, si on lui accordait que les deux représentations contradictoires existent, il faudrait chercher quelle est celle des deux qui domine l'autre, celle qui représente *le cœur*, comme il dit, l'autre n'étant que *l'écorce*.

Or, deux constatations s'imposent à nous : d'abord 1° Jésus n'a donné, que nous sachions, aucune définition du Royaume ; comment pareille « négligence » pourrait-elle

paraître acceptable s'il s'écartait, sur ce point capital, de l'opinion commune (902)? 2° Les premiers chrétiens nous semblent entièrement dominés par une attente eschatologique ; comment le seraient-ils si l'enseignement de Jésus les avait détournés de préoccupations de ce genre (903)? Les textes abondent dans nos Synoptiques qui nous prouvent qu'*essentiellement* le Royaume selon Jésus se conforme au schéma messianique juif : le Royaume, c'est *un festin* auquel seront conviés tous les justes (*Mt.*, 22, 1 et s. ; *Lc.*, 14, 15 et s.) (904) ; et les justes ressusciteront pour s'asseoir à la table bénie et former entre eux une société qui ressemblera à celle des anges (*Mc.*, 12, 18 et s.) et se constituera par l'éloignement matériel des méchants. Il ne s'agit pas d'une constitution progressive, en relation avec l'installation pas à pas de la justice au cœur des hommes. Non ; il y aura une sélection immédiate, opérée par le Grand Juge : d'un côté les bons, de l'autre les mauvais ; beaucoup d'appelés et peu d'élus (cf. *Mt.*, 25, 31-46). Le Royaume, c'est bien un don de Dieu ; le bercail qui attend le troupeau et ne se confond pas avec lui. Si le pasteur fait effort pour retrouver et ramener la brebis égarée, c'est par amour pour elle, mais non parce que le troupeau n'existerait pas sans elle (905). En d'autres termes, le Royaume, ce n'est pas la totalisation des repentances et des vertus particulières : il est préparé pour les accueillir toutes, mais il ne dépend pas d'elles, et le dernier venu dans la vigne d'entre les ouvriers qu'elle appelle recevra le même salaire que le premier (*Mt.*, 20, 1-16).

Si telle n'était pas la véritable nature du Royaume, que signifierait donc l'insistance évangélique sur la soudaineté de sa venue? « *Prenez garde! Veillez, car vous ne savez pas quand le temps viendra* », lisons-nous en *Mc.*, 13, 33 et s. Cette idée revient plusieurs fois dans nos Évangiles (906) et, en vérité, elle domine tout le christianisme primitif, où l'on répète que le Seigneur viendra quand on ne l'attendra pas, *comme surgit un voleur* (*Apoc.*, 3, 3 et 16, 15 ; *2 Petri*, 3, 10), ou comme *la première douleur d'enfantement* arrive à la femme enceinte (*1 Thes.*, 5, 3).

Pourtant, il est incontestable que, sur quelques points d'importance, Jésus semble s'écarter de l'attente juive. Par

exemple, le Royaume n'a plus, pour lui, rien de politique, et on dirait que sa réalisation y gagne en simplicité, qu'elle ne doive plus s'accompagner de tout le fracas belliqueux, non plus que du bouleversement catastrophique qui, selon l'opinion commune, la devaient précéder. Il perd aussi son caractère nationaliste strict : c'est de personnes qu'il s'agit et de personnes dont le mérite propre détermine la relation avec Dieu, et non plus d'Israël pris en corps et exalté dans une sorte d'apothéose ([907]). Mais c'est bien ici, plus que jamais, l'occasion de ne rien affirmer avec trop de résolution ; car, en l'espèce, ce que les Évangélistes ont cru peut ne pas être ce que Jésus a pensé et dit : eux et lui ne se trouvaient pas placés devant la même perspective. Ainsi, et pour autant que nous en puissions juger, Jésus, en ce qui touche au Royaume, accepte *fondamentalement* l'espérance de son peuple, quitte à l'interpréter, soit en conformité de ses propres dispositions d'esprit, soit d'accord avec celles du milieu d'où il est sorti et que nous ignorons. Comme l'a très justement remarqué Loisy ([908]), « *son Royaume est un royaume d'Israël en forme céleste* », demeurant, du reste, entendu qu'il en place la réalisation sur terre. Ou, du moins, le Royaume est cela par un de ses côtés, tout de suite apparent. Dans la prière que Jésus aurait enseignée à ses disciples, l'appel du Royaume — ou du Règne — attendu paraît en bonne place : « *Que ton Règne arrive!* » Et lorsqu'il sent venir la mort, c'est vers le même espoir qu'il veut encore se tendre tout entier et il dit à ses disciples : « *Je ne boirai plus du jus de la vigne jusqu'au jour où j'en boirai du nouveau dans le Royaume de Dieu* » (*Mc.*, 14, 25). Le Royaume ne se présente donc pas dans l'enseignement du Nazaréen comme une révélation nouvelle, mais comme la réalisation de promesses anciennes affermies par l'espérance commune ([909]). A en croire *Lc.*, 19, 11, les disciples, montant à Jérusalem, « *pensaient que le Royaume de Dieu allait apparaître tout de suite* ». Si Jésus a dans l'esprit — c'est à voir — encore d'autres représentations touchant le Royaume, il paraît dès maintenant assuré qu'elles ne sont que l'accessoire ; que la figuration eschatologique les prime de beaucoup. Les critiques les moins portés aux opinions excessives en tombent

d'accord. Et c'est pourquoi il paraît singulièrement osé de qualifier cette thèse eschatologique de « *paradoxe insoutenable* » au regard des « *données claires* » que contient l'Évangile sur le caractère spirituel du Royaume ([910]). En vérité, le *paradoxe insoutenable* gît dans la volonté de donner raison à une croyance confessionnelle contre l'évidence des textes.

III. LA SPIRITUALITÉ ET LA PRÉSENCE DU ROYAUME

Cependant, puisqu'il est parlé de *données claires*, il nous faut les rechercher dans nos Évangiles, d'autant plus que l'idée du *Royaume déjà réalisé* ne se rencontre pas seulement sous la plume d'un prélat catholique, trop directement intéressé au débat pour n'être pas récusable, mais aussi sous celle de protestants libéraux, comme sous celle de Tolstoï. J'emprunte à Harnack ([911]) ce qu'on pourrait nommer *la thèse absolue.* Il juge qu'apprécier ce que Jésus a voulu faire uniquement dans son rapport avec les idées de son temps, c'est rabaisser ce qui est en lui grand et sublime, et subordonner le *personnel* au cadre. Le bien propre de Jésus, c'est l'intuition que le Royaume est déjà présent. L'attente eschatologique, à laquelle son milieu s'attachait, ne représente donc que l'*écorce* de son enseignement, tandis que le *cœur* en est l'affirmation de la présence du Royaume. Quand il dit que le Royaume approche, cela s'entend qu'il vient vers les individus, qu'il pénètre dans les âmes, qu'elles se saisissent de lui, car, au vrai, le Royaume de Dieu, c'est la domination de Dieu dans les âmes ; et, dans les paraboles qui en traitent, ce Royaume, c'est la parole de Dieu. La venue du Royaume, elle n'est pas révélée seulement par l'annonce qu'en fait Jésus, mais par le fait qu'il guérit et qu'il pardonne les péchés. Ainsi,

> « tout ce qui était extérieur ou à venir se trouve éliminé; c'est l'individu qui est sauvé, non le peuple et l'État; ce sont des hommes nouveaux qui vont naître; et ce Royaume de Dieu est à la fois la force qui les anime et la fin à laquelle ils tendent. » Donc « le Royaume de Dieu est, de sa nature, une réalité spirituelle, une force qui pénètre dans l'âme et ne peut être saisie que du dedans de l'âme. »

Harnack convient, du reste, que cette forme du Royaume a été, dans la suite, abandonnée par les disciples, qui ont décidément attaché à une espérance d'avenir l'accomplissement des promesses du Maître. Et pourtant la réalité spirituelle que Jésus enfermait sous l'expression *le Royaume* est restée active dans l'Église primitive. En d'autres termes, l'élément eschatologique est totalement éliminé de l'enseignement de Jésus par cette théorie, car il s'y réduit à une simple apparence, juste ce qu'il faut pour que les Juifs qui écoutent le Nazaréen ne s'effarouchent pas dès les premières de ses paroles.

La thèse que je viens d'exposer nous arrive avec une apparence de système qui met d'abord en défiance contre elle ; on dirait bien qu'elle ressortit à la théologie, désireuse de réduire la pensée de Jésus à des nécessités d'aujourd'hui, plus qu'à l'histoire, soucieuse seulement de se représenter le passé avec exactitude. Mais, sans accepter son outrance, ne pourrait-on supposer ([912]) que *Jésus distinguait deux phases dans l'établissement du Royaume*? Dans l'une, que vient d'ouvrir sa propre prédication, le Royaume est constitué par le règne de Dieu dans les âmes : c'est une réalité spirituelle. Dans l'autre, qui viendra plus tard, il s'agira bien d'une réalité matérielle établie par un miracle de Dieu.

Ceux qui s'attachent à la thèse absolue, comme ceux qui acceptent le compromis, tirent argument des paraboles du Royaume, auxquelles ils demandent une impression générale ; de divers textes dispersés dans les Synoptiques et qu'ils sollicitent dans leur sens ; et surtout de *Lc.*, 17, 20-21, qu'ils regardent comme décisif. J'aime autant dire tout de suite que leurs interprétations me paraissent s'éloigner de la vérité.

Des paraboles dites du Royaume, trois méritent une attention spéciale, celle du Festin (*Mt.*, 22, 2-14 ; *Lc.*, 14, 16-24) ; celle des Talents (*Mt.*, 25, 14-30 ; *Lc.*, 19, 12-27) ; celle des Vierges sages et des Vierges folles (*Mt.*, 25, 1-13).

Il serait vraiment étrange qu'une représentation toute spirituelle du Royaume fût figurée par un festin. Qu'était cette parabole sous sa forme première ? Nous l'ignorons, car, telle que nous l'avons, chez *Mt.* et chez *Lc.* — et spécialement chez le premier — ce n'est plus qu'une allégorie qui s'appli-

que *à l'Église de leur temps* et à son recrutement parmi ceux qu'on n'attendait pas (les Gentils) au lieu et place des premiers invités (les Juifs), restés indifférents.

De même la parabole des Talents — des Mines chez *Lc.* — ne représente plus, telle qu'elle nous est parvenue, qu'une allégorie : elle annonce le retour du Christ-Juge, qui demandera compte à chacun des biens qu'il lui aura laissés en partant. *Lc.* marque en plus l'intention d'expliquer le retard de la *parousie.* Et les deux transcriptions se terminent sur une allusion directe à la ruine de Jérusalem. Quant à la parabole des Vierges, avec sa conclusion : « *Veillez donc, car vous ne savez ni le jour ni l'heure* », elle a pour but évident de recommander une vigilance active afin de ne pas se laisser surprendre par la *parousie.* — Aucune des trois paraboles ne suppose donc le Royaume *présent*, même si on essaie de les débarrasser de leur allégorisme ; au contraire, toutes trois le placent dans *l'avenir.* Ce qui est seulement vrai, c'est qu'elles affirment l'intimité de la liaison entre *la préparation* du Royaume futur, que représente l'action de Jésus, et *l'accès* des individus à ce Royaume.

Cependant d'autres paraboles se rencontrent ([913]) qui semblent imaginer le Royaume « *comme une communauté déjà existante, le petit troupeau des élus auxquels le Père* » l'a donné. Il faut « *qu'elle grandisse, cette petite communauté, comme la semence croît d'elle-même* » (*Mc.*, 4, 26 et s.), « *comme le levain fait lever la pâte* » (*Mt.*, 13, 33 et s.), « *comme le grain de sénevé devient un grand arbre* » (*Mt.*, 13, 31) ([914]). Je ne crois pas cette interprétation juste et je suis persuadé que dans toutes, s'il ne s'agit pas — peut-être — uniquement de l'Évangile, il n'est question que de la préparation du Royaume. C'est, si je puis dire, évident pour la parabole du Semeur (*Mc.*, 4, 3 et s. ; *Mt.*, 13, 3 et s. ; *Lc.*, 8, 4 et s.) : « *Comme le laboureur, Jésus sème le Royaume en prêchant l'Évangile* » (Loisy), et l'on peut dire, si l'on veut, que le Royaume est déjà sur terre dans le grain que le Seigneur a jeté et qui pousse ; mais ce grain n'est pas levé et il n'est pas encore question de moisson. La parabole de la Mesure impose la même conclusion (*Mc.*, 4, 24 : *Avec la mesure dont vous mesurerez, il vous sera mesuré*).

Mais on produit encore quelques textes isolés, desquels on croit pouvoir conclure qu'il s'agit bien « *d'un Royaume intérieur, d'une énergie morale qui transforme l'individu, d'un état de l'âme pardonnée et vivifiée par l'esprit* » ([915]).

Soit *Mt.*, 13, 44-46 : « Le Royaume de Dieu est semblable à un trésor enfoui dans un champ. L'homme qui l'a trouvé le cache et, dans sa joie, il vend tout ce qu'il a et achète ce champ. Le Royaume de Dieu est encore semblable à un marchand en quête de belles perles. Il a trouvé la perle de grand prix, et il est allé vendre tout ce qu'il avait et il l'a achetée. » Et *Lc.*, 12, 31 : « Cherchez premièrement le Royaume de Dieu et sa justice. »

Or, il me semble qu'à considérer ces versets sans opinion préconçue, on n'y peut voir qu'une idée, certainement fondamentale dans la pensée de Jésus, savoir qu'il faut tout sacrifier à l'acquisition du Royaume ; se mettre, par la *métanoia*, en bonne posture pour attendre le Grand Jour. Mais pareilles dispositions ne supposent, ni de près ni de loin, que le Royaume existe déjà sur terre, et moins encore, s'il est possible, qu'il soit à confondre avec l'état moral recommandé à l'individu pour y mériter une bonne place.

D'autres textes encore on croit pouvoir tirer l'assurance que « *le Royaume consiste dans la communion des volontés bonnes pour l'accomplissement de l'œuvre de Dieu* » ([916]). C'est d'abord la parabole de l'Ivraie (*Mt.*, 13, 24-30) : Un homme a semé du blé dans son champ ; son ennemi, pendant qu'il dort, y sème de l'ivraie ; ses serviteurs veulent arracher la mauvaise herbe, mais il préfère réserver le triage pour le temps de la moisson. *Mt.* lui-même prend la peine de nous expliquer de quoi il s'agit (13, 36-43) : les enseignements de Jésus et ceux de Satan se rencontrent et s'emmêlent ici-bas ; le jugement saura bien séparer leurs fruits. C'est là une représentation qui appartient à l'Église apostolique, bien plus vraisemblablement qu'à Jésus. Dans tous les cas, elle n'intéresse, elle aussi, que la préparation du Royaume qui reste dans le devenir. La parabole du Filet (*Mt.*, 13, 47-50 : on triera le contenu du filet quand on l'aura tiré sur le bord) rend exactement le même son. Et voici, bout à bout, quelques autres passages qui ont été encore invoqués :

Mt., 11, 11 : Le plus petit dans le Royaume de Dieu est plus grand que Jean. — *Mt.*, 21, 31 : Les péagers vous devancent dans le Royaume de Dieu. — *Mt.*, 2, 13 : Vous n'entrerez pas dans le Royaume de Dieu et vous empêchez ceux qui veulent d'y entrer.

Je ne vois rien d'autre à tirer de ces *membra disjecta* que l'affirmation, chère sans doute à Jésus et plus encore aux frères de la communauté constituée, que croire à sa mission, qu'adhérer à la foi chrétienne c'est *virtuellement* gagner le Royaume ; que faire le contraire c'est le perdre d'avance. On abuse d'eux singulièrement quand on leur demande d'appuyer la thèse de l'existence présente du Royaume et de sa constitution par le concours des bonnes volontés individuelles. La bonne volonté est en l'espèce nécessaire à l'individu et l'on peut dire que c'est d'elle que le Royaume *résultera* pour lui, mais elle ne se confond pas avec le Royaume, ce qui pourrait bien n'avoir aucun sens pour l'Évangéliste.

On va plus loin encore et on se croit autorisé à conclure de divers passages de la Synopse que Jésus lui-même a cru à la *présence* du Royaume. C'est d'abord *Mc.*, 4, 11 : « *C'est à vous qu'a été donné le mystère du Royaume de Dieu* » (τὸ μυστήριον (917) τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ). Ce mot *mystère* a inquiété, parce que, dans la conception courante du Royaume, il n'y avait ni mystère ni privilège personnel. Le *mystère* serait, prétend-on, la pensée originale de Jésus ; on y voit la révélation qu'il a apportée de la présence actuelle du Royaume sous les espèces d'un bien moral (918). Mais il faut remarquer que rien du tout n'assure que Jésus ait parlé de *mystère*, que le mot n'appartient pas à la langue évangélique (919). Il évoque l'idée de l'enseignement ésotérique des Mystères de salut mais, comme on le rencontre en *Daniel*, 2, 19 ; 2, 47 et en *Sagesse*, 2, 22, au sens de *secret*, il est permis de croire qu'il était déjà installé dans la langue de la théologie apocalyptique juive. C'est peut-être de là qu'il a passé dans l'*Apocalypse* johannique où il figure quatre fois. Mais on est bien plus frappé de le lire *vingt et une fois* chez Paul, où il reprend plus ou moins son sens originel. Si nous le rencontrons en *Mt.* et en *Lc.*, la vraisemblance est qu'il y soit venu, sinon directement des Épîtres de l'Apôtre, au moins du milieu hellénistique, ce qui place son origine hors de la pensée de Jésus. Tout ce

qu'on pourrait admettre, c'est que le prophète a présenté sa prédication comme une révélation particulière, dont ont pleinement connaissance ceux qui croient en elle.

Mais voici des textes plus pressants. Nous lisons en *Mt.*, 11, 12 : « *Depuis les jours de Jean-Baptiste jusqu'à maintenant, le Royaume des cieux souffre violence et les violents le prennent* ([920]). » Ne faut-il pas entendre que le Royaume est présent depuis le temps du Baptiste ? On le dit ([921]). Par malheur, le verset est à peu près inintelligible ([922]) et, autour de son obscurité, ont coulé inutilement des flots d'encre. Très certainement il a perdu son cadre ; mais, si nous considérons son contexte (11, 13 : « *Car tous les Prophètes et la Loi ont prophétisé jusqu'à Jean* »), nous comprenons que Jésus est censé avoir arrêté une période de la vie d'Israël à Jean, avec lequel une autre commence. *Avant*, les Prophètes et la Loi tiennent le premier plan, évidemment parce qu'ils prédisent le Royaume. *Après*, n'est-ce pas le Royaume lui-même qui s'installe ? *Lc.* n'a pas compris ainsi, puisqu'il s'est contenté d'écrire : *le Royaume est annoncé.* C'est-à-dire qu'on est entré, en quelque sorte, dans la période de sa venue. Et nous voilà ramenés à l'idée que nous connaissons bien, celle de l'intime liaison entre la prédication du Royaume et son avènement, liaison chronologique et logique à la fois ([923]).

Nous trouvons encore en *Mt.*, 12, 28 : « *Mais si je chasse les démons par l'Esprit de Dieu, c'est donc que le règne de Dieu est arrivé sur vous* » (ἄρα ἔφθασεν ἐφ' ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ). Idée que *Lc.*, 11, 20, exprime sous cette forme : « *Si je chasse les démons par le doigt de Dieu, c'est donc que le Royaume de Dieu est venu à vous.* » N'est-il pas évident que Jésus suppose ici le Royaume présent ([924]) ? Ce qu'il dit surtout, en réalité, c'est que dans la lutte éternelle entre Dieu et Satan, Dieu l'emporte décidément et ses œuvres à lui-même le prouvent ; il conclut que c'est là le *signe* que le Royaume de Dieu est venu : c'est-à-dire — encore — que la courte période au terme de laquelle il se réalisera est ouverte. J'ajoute que le verset matthéen fait coin dans son contexte et qu'il a toutes chances de représenter un commentaire de l'argument apologétique tiré du miracle évangélique, un commentaire qui

appartient à la communauté apostolique ou descend plus bas encore.

Je ne connais aucun texte qui prouve plus que ceux que je viens de rappeler dans le sens où on prétend les orienter ; et, si je les entends bien, eux-mêmes ne prouvent rien. Ou, pour mieux dire, ils prouvent que Jésus — ou la première Église chrétienne — établit un lien indissoluble entre sa mission prophétique et l'avènement imminent du Royaume : l'une est l'annonce et comme le vestibule de l'autre. Sans nier qu'il y ait entre ceci et cela quelque confusion, disons *subjective*, nous sommes fondés à maintenir entière la distinction de fait, l'*objective* ([925]).

Et nous voici devant le dernier réduit : *Lc.*, 17, 20-21. Des hommes fort différents par leurs convictions et leurs tendances, comme Renan, Harnack et Tolstoï, voient dans ce texte l'expression de la pensée véritable et profonde de Jésus, le *logion* qui illumine l'Évangile tout entier. Voici quel en est le sens littéral :

« Et interrogé par les pharisiens sur le temps où doit venir le Royaume de Dieu, il leur répondit : Le Royaume de Dieu ne vient pas de façon à être observé (οὐκ ἔρχεται... μετὰ παρατηρήσεως). On ne dira pas : Voyez, il est ici, ou il est là. Car voici, le Royaume de Dieu est parmi vous (ou au-dedans de vous) » (ἐντὸς ὑμῶν ἐστιν).

On a discuté sur le sens de παρατήρησις et plus encore sur celui de ἐντὸς ὑμῶν. Le premier mot appartient à la langue astronomique et se rapporte à l'observation des signes qui annoncent, par exemple, une éclipse, ou à l'observation rituelle des astres en vue de deviner l'avenir. Comprenons donc que le Royaume ne viendra pas d'une manière qui puisse être prévue, en se faisant précéder de signes qui laisseraient reconnaître son approche immédiate ([926]). Quant à ἐντὸς ὑμῶν, j'ai indiqué les deux traductions qui, si je puis dire, résument le débat ([927]). Chacune peut produire à son avantage des autorités considérables et des arguments de poids. Bien qu'il y ait dans le grec classique des exemples de ἐντός pris au sens de *au milieu, parmi*, c'est certainement le sens de *au-dedans* que les considérations linguistiques semblent favoriser : τὸ ἐντὸς τοῦ ποτηρίου de *Mt.*, 23, 26, veut

bien dire *ce qui est à l'intérieur de la coupe* ([928]), et l'idée de *au milieu de vous* se rendrait mieux par ἐν μέσῳ. D'autre part, un papyrus d'Oxyrynchus ([929]), qui double et commente notre texte, impose à ἐντὸς le sens de *en vous, au-dedans de vous :* καί ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ἐντὸς ὑμῶν ἐστι καὶ ὅστις ἂν ἑαυτὸν γνῷ, ταύτην εὑρήσει = *Et le Royaume des cieux est au-dedans de vous et quiconque se connaît le trouvera.* Seulement ce *logion* n'est, en vérité, qu'une glose de notre *Lc.* et n'a aucune chance, ni de remonter à une autre source que lui, ni de représenter un meilleur texte que le sien. Quant au sens de la glose, il était imposé par le fait du retard indéfini de la *parousie.* Déjà la nécessité d'accorder la parole du Seigneur avec ce qui était ou n'était pas arrivé s'imposait au commentateur grec.

Donc la linguistique semble donner raison à la traduction ἐντός = *au-dedans* ; mais la vraisemblance la condamne : si Jésus parle à des pharisiens, pourrait-il leur dire sans absurdité que le Royaume est en eux, dans leur âme ? Et, en dehors même des pharisiens, quel est celui de ses disciples — d'authentiques Juifs — qui entendrait une affirmation si étrange pour eux et à laquelle *ne répond aucune leçon dans les Évangiles* ? L'isolement du *logion* est-il admissible s'il figure la proposition centrale de tout l'enseignement de Jésus touchant le Royaume ? Ces points d'interrogation posent et, sans doute, résolvent la question d'authenticité.

Il y a plus : si nous replaçons notre verset (avec ἐντὸς = *au-dedans*) dans son contexte, il n'y rencontre que la contradiction. *Lc.* fait de cette proclamation une sorte de préambule à une instruction sur la venue du Royaume (17, 22 et s.) ([930]). Or la venue du Fils de l'Homme y est annoncée comme devant être subite, 17, 24 : « *Comme l'éclair, en éclatant, brille d'un bout du ciel à l'autre, tel sera le Fils de l'Homme en son jour.* » Que viendra-t-il donc faire, sinon inaugurer le Royaume, selon l'opinion commune de ses propres disciples ? Et alors, comment peut-il dire bout à bout que le Royaume est dans l'âme de ceux qui l'écoutent et qu'il viendra l'établir un jour d'entre les jours, tout d'un coup, alors qu'on ne l'attendra pas ?

Reste évidemment le sens de ἐντὸς ὑμῶν = *au milieu de*

vous, qui semble supposer, lui aussi, la présence du Royaume. Mais alors, on se demande si le verbe ἐστιν est un vrai présent ou un présent prophétique, c'est-à-dire un futur, ce qui change tout et ce qui le change même avec ἐντός = *au-dedans*. Le sens vraisemblable de tout le passage devient alors : Quand le Royaume viendra, personne n'aura de peine à le reconnaître et n'aura de questions à poser pour savoir où il est ; il sera au milieu de vous, tout d'un coup, ou il sera dans vos cœurs, c'est-à-dire que ceux-là y entreront qui s'y seront préparés comme il convient, conformément aux instructions de Jésus lui-même ([981]).

Si, quittant la lettre du texte, nous essayons de saisir l'intention véritable que *Lc.* a voulu y enfermer, en reconnaissant d'abord l'imprudence qu'il y aurait à faire reposer l'interprétation de l'Évangile tout entier sur un verset si isolé, si contesté et, pour tout dire, si obscur et si suspect, voici ce que nous découvrons : l'Évangéliste (versets 20-24), répondant à des préoccupations instantes du milieu pour lequel il écrit, cherche à prévenir les suppositions plus ou moins vaines sur le temps où le Seigneur reviendra. Et cette intention nous place dans une perspective qui n'est pas celle de Jésus, mais bien celle de la communauté primitive. L'insistance sur la soudaineté de la manifestation du Messie nous ramène à une des croyances les plus certaines de la génération évangélique. Si Jésus lui-même disait : *Le Royaume viendra soudainement*, les premiers fidèles transposaient l'affirmation à sa propre personne et disaient : *Le Seigneur viendra soudainement*. Ce qui revient au même. Nos versets 23-24 prouvent nettement que *Lc.* conçoit l'*événement* comme extérieur à l'homme, comme *réalisé* par la volonté de Dieu en un magnifique miracle. Il est impossible que le verset 21 contredise cette évidence.

De toute certitude, l'ensemble des béatitudes lucaniennes (*Lc.*, 6, 20 et s.) suppose et même enseigne que le Royaume est à placer dans le futur, et pourtant nous lisons au verset 20 : « *Heureux êtes-vous*, *les pauvres*, *car le Royaume de Dieu est* (ἐστὶν) *à vous*. » Ils *ont* le Royaume parce qu'ils portent sur eux ce qu'il faut pour y entrer au Grand Jour. Et c'est pourquoi aussi *Lc.* peut écrire, en 17, 21, que le Royaume

est déjà virtuellement au milieu des disciples, ou qu'ils portent sur eux, si j'ose dire, leur billet d'entrée. Si cette interprétation est exacte, ce *Lc.*, 17, 20-21, prouve exactement le contraire de ce que Renan, Harnack, Tolstoï et tant d'autres y ont vu.

Je conclus de cette revue de textes que Jésus n'a pas cru à la présence du Royaume, qu'il ne l'a pas enseignée, qu'il n'a pas même dit que le grand miracle attendu fût déjà, autour de lui, réalisé sous une forme quelconque, spécialement celle d'une installation de Dieu dans l'âme des disciples. Il a professé, conformément à ce que croyaient les Juifs, que le Royaume se produirait comme un don de Dieu ; mais il a cru peut-être — ou du moins ses disciples ont cru après lui — que, sa mission propre étant d'annoncer l'imminente approche de cette manifestation, son enseignement et, d'un autre point de vue, l'assentiment à sa vocation, formaient comme le vestibule par lequel il fallait nécessairement passer pour entrer dans le Royaume. En sorte qu'un vrai disciple était déjà virtuellement en possession du don de Iahvé. Qu'il ait établi ce lien entre sa prédication, voulue de Dieu, et la grâce de Dieu qu'elle annonçait, rien de plus naturel ; mais nous restons loin, l'ayant constaté, de la lourde contradiction dans laquelle les partisans de Harnack acceptent qu'il soit tombé. Loisy a parfaitement raison de le dire ([932]) : nulle part le Christ ne confond le Royaume avec la rémission des péchés, ni avec Dieu et sa force agissant dans le cœur des individus, ni avec la parole de Dieu. Tout cela peut contenir implicitement, pour l'homme qui sait en tirer profit, la certitude de posséder le Royaume un jour, mais *ce n'est pas le Royaume* ; car le Royaume, c'est d'abord une transformation matérielle du monde misérable d'ici-bas.

Certes, on a tenté de tirer de l'expression même *Royaume des cieux* l'affirmation que Jésus ne pensait qu'à une réalisation *céleste* du Royaume. Mais nous savons que *Royaume des cieux* signifie *Royaume de Dieu* et que l'espérance juive ne se perdait pas dans l'azur. Dans le Royaume qu'annonce Jésus « *les doux posséderont la terre* » (*Mt.*, 5-5 : μακάριοι οἱ πραεῖς ὅτι αὐτοὶ κληρονομήσουσιν τὴν γῆν) par la

volonté de Dieu, la terre que dominent aujourd'hui les *violents*. Cette idée de la possession de la terre et celle de l'installation du Royaume parmi les vivants excluent également l'hypothèse d'un phénomène tout céleste. *Mt.*, 5, 12, qu'on a appelé à l'aide pour la fortifier, ne lui apporte qu'un appui ruineux. « *Réjouissez-vous et soyez dans l'allégresse*, y est-il dit, *parce que votre récompense sera grande dans les cieux* » (ὁ μισθὸς ὑμῶν πολὺς ἐν τοῖς οὐρανοῖς). Mais cette *récompense dans les cieux* signifie seulement que l'origine du Royaume est transcendante et que Dieu enregistre, en vue de la récompense qu'il leur réserve, les bonnes actions accomplies et les efforts menés à l'intention du Royaume. La matérialité terrestre du Royaume annoncé par le Nazaréen n'est pas sérieusement contestable, plus que son caractère eschatologique.

Ces points essentiels fixés, nous pouvons nous mettre au clair beaucoup plus vite sur diverses questions connexes à la représentation du Royaume dans la pensée de Jésus.

Chapitre VII

L'installation du Royaume

I. COMMENT S'ÉTABLIRA LE ROYAUME

A la question : comment s'établira le Royaume? nos Évangiles ne font qu'une réponse, contenue dans ce qu'on nomme l'*apocalypse synoptique* (*Mc.*, 13 et Synopse). Par malheur, le couplet tout entier apparaît, à simple lecture, comme une composition artificielle et sans doute totalement étrangère à Jésus. *Mc.* semble l'avoir conçu comme une sorte d'introduction au récit de la Passion. Il l'a destiné à préciser le sens de la vie de Jésus et plus encore à atténuer, en la préparant, l'horreur de sa mort; à la neutraliser, pour mieux dire, en la présentant dans la perspective de la *parousie.*

On peut légitimement douter que le fond exploité par l'Évangéliste soit chrétien, car comment ne pas remarquer que l'abondance des signes prémonitoires de la venue du Grand Jour, s'ils sont bien dans la ligne de la croyance juive (13, 5-8), contredisent radicalement l'affirmation évangélique, suivant laquelle le Seigneur viendra *comme un éclair*, sans prévenir et au moment qu'on ne l'attendra pas? Le développement (13, 5-27) tout entier est d'allure et de ton juifs. C'est pourquoi, en le mettant dans la bouche de Jésus, tout inauthentique qu'il soit ([933]), l'auteur n'est pas tombé dans l'invraisemblance. Il y a lieu de croire, en effet, que le Nazaréen se représentait le grand avènement comme on se le figurait d'ordinaire autour de lui en Israël, qu'il attendait donc une manifestation de puissance, suivie de la subite

transformation des choses et, sans doute, de l'exaltation du Messie (934).

Naturellement, il serait vain d'épiloguer sur le détail du pseudo-discours et d'essayer de débrouiller ce que la tradition évangélique se croyait peut-être autorisée à rapporter au Nazaréen et ce que ses rédacteurs ont ajouté de leur cru. Je remets aussi à plus tard l'examen du rôle que Jésus est censé s'attribuer ici dans le grand drame (935).

Quand, au juste, s'établira le Royaume? Jésus semble s'être défendu de donner à cette question une réponse trop précise. Il n'a pas fait de pseudo-calculs, à l'ordinaire des fabricants d'apocalypses; mais, de toute évidence, il a cru et il a dit que les temps étaient proches, puisque le croire et le dire représentaient la raison d'être de sa prédication (*Mc.*, I, 14-15). Pourtant divers textes évangéliques sont censés fixer une limite à l'attente des disciples. Voici le premier, en *Mc.*, 9-1 (936) :

« Et il leur dit : En vérité je vous dis qu'il y en a de ceux qui sont ici certains qui ne goûteront pas de la mort, avant qu'ils voient le Royaume de Dieu venu en puissance. »

On a même soupçonné (Loisy) que *certains* n'était qu'une correction imposée par le retard de l'événement et que la leçon première était : *tous ceux qui sont ici.* Du reste, on a conjecturé que le *logion* était sorti, après la mort de Jésus, du désir de relever le courage des disciples et de les consolider dans leur espoir de la *parousie.* J'ai pourtant du mal à croire que spontanément — car il ne peut être question de supercherie — une si imprudente affirmation soit sortie de la foi-confiance des compagnons du Crucifié, si elle avait dû se fonder hors de tous leurs souvenirs et peut-être contre eux.

Quoi qu'il en soit de son origine, elle a cruellement embarrassé les théologiens qui ne peuvent la rapporter qu'à Jésus. Les Pères du IVe siècle inclinaient à croire que la prédiction avait été réalisée par la Transfiguration. Les conservateurs les plus intrépides n'oseraient plus, je pense, soutenir cela aujourd'hui, mais ce qu'ils disent ne vaut guère mieux. Par exemple ceci : « *On peut regarder la ruine de Jérusalem*

comme réalisant cette prophétie, parce qu'alors, la domination de Dieu cessant d'être restreinte à un seul peuple, s'est en réalité étendue sur les Gentils (937). » Hélas! On peut soutenir que le texte n'est pas authentique; si on admet qu'il l'est, il faut avouer que sa clarté ne laisse rien à désirer.

Il en va de même de *Mc.*, 13, 30 (938) : « *Cette génération* (ἡ γενεὰ αὕτη) *ne passera pas avant que tout cela ne soit arrivé.* » C'est prendre une peine inutile (939) que de tenter de nous persuader que ce verset non plus n'intéresse pas la *parousie*, mais seulement la ruine de Jérusalem et constitue, en conséquence, une prophétie parfaitement accomplie. De ces commentateurs qui ne sauraient accepter qu'une erreur soit sortie de la bouche de Jésus, les uns envisagent la possibilité d'une méprise des Évangélistes, les autres s'efforcent d'entendre par ἡ γενεὰ αὕτη la *race juive* ou la *génération des chrétiens*, l'Église, qui doit durer jusqu'à la fin des temps. Saint Jérôme, plus radical, proposait jadis de comprendre *le genre humain*! Une fois sorti de la lettre du texte, on peut dire n'importe quoi; mais il n'y a pour obscurcir le sens évident des mots que les préjugés des interprètes (940).

Un troisième passage encore vient, du reste, étayer les deux que je viens de rappeler. Avant que d'envoyer les Apôtres en mission, Jésus est censé leur dire (*Mt.*, 10, 23) : « ***En vérité je vous dis que vous n'aurez pas achevé de faire le tour des villes d'Israël avant que vienne le Fils de l'Homme.*** » Qu'il n'y ait pas eu de mission apostolique, que même il n'y ait pas eu d'Apôtres autour de Jésus, et que, par force, il ne leur ait pas tenu le propos en cause, c'est bien possible ; mais la tradition a cru qu'il l'avait tenu et elle l'a répété, bien que, d'après *Mt.* lui-même, les Apôtres fussent revenus vers leur Maître sans que le Grand Jour eût lui (941). C'est donc qu'elle ne doutait pas que la prédiction répondît à un enseignement du prophète.

Dans les trois passages, il est permis de soupçonner une influence rédactionnelle qui a pu aller jusqu'à l'invention, les Évangélistes écrivant pour un milieu que dominait encore l'attente de la *parousie*, l'espoir du jour béni où le Christ viendrait, dans la gloire de son Père, avec les anges (*Mt.*, 16, 27). Si l'on pousse à fond le scepticisme au regard de l'au-

thenticité des trois textes, je veux dire de l'authenticité de leur contenu, le cadre évangélique mis à part, on se trouve fondé à conclure seulement que nous ne savons pas si Jésus a expressément prévu ou prédit le temps où viendrait le Royaume. Et cette opinion peut invoquer, à la rigueur, le témoignage de *Mc.*, 13, 32 (*Mt.*, 24, 36) : « *Quant à ce jour et à l'heure personne ne les connaît, ni les anges dans le ciel ni le Fils, mais seulement le Père.* » Encore convient-il de remarquer qu'ignorer *le jour et l'heure*, ce n'est pas ignorer la limite qui ne sera pas dépassée dans le temps ([942]), et que telle est bien l'opinion de nos Évangélistes, puisqu'ils ont, au moins deux d'entre eux, inséré cet aveu dans le discours même où ils font dire à Jésus que « *cette génération ne passera pas avant que tout cela ne soit arrivé* » (13, 30 pour *Mc.*; 24, 34 pour *Mt.*, donc deux versets plus haut).

Ce qui toutefois n'est pas à nier, c'est que Jésus a cru à l'imminence de l'avènement du Royaume; son instante recommandation : *faites la métanoia*, suffirait à le prouver. Elle s'adresse à des vivants qui, d'un instant à l'autre, peuvent voir se lever l'aurore attendue; et tout cela rend vraisemblable qu'il ait fixé une limite que le *siècle présent* ne dépasserait point, une limite très rapprochée de lui. Deux passages de nos Évangiles fortifient cette impression. L'un est en *Lc.*, 19, 11, et nous y lisons qu'en approchant de Jérusalem, les compagnons de Jésus croyaient que le Royaume allait se manifester *à l'instant* (παραχρῆμα); si bien que, lorsque la mort de leur Maître vient briser leur espérance, ils en sont tout déconfits (*Lc.*, 24, 17 : ἐστάθησαν σκυθρωποί). Aussi bien n'était-ce pas la mort que Jésus allait chercher à Jérusalem, mais le Grand Miracle si ardemment souhaité. L'autre texte, je le trouve en *Mc.*, 14, 25 (*Mt.*, 26, 29), où, au cours de son dernier repas, le Nazaréen dit à ses disciples : « *En vérité je vous dis que je ne boirai plus jamais du fruit de la vigne jusqu'au jour où je le boirai nouveau dans le Royaume de Dieu.* » Un tel jour ne peut pas être éloigné. Il viendra avant un an, s'il faut prendre à la lettre le mot que *Lc.*, 22, 16, met, au même moment, dans la bouche de Jésus : « *Car je vous dis que je ne la mangerai plus jamais* (la pâque) *jusqu'à ce qu'elle soit accomplie dans le Royaume de Dieu.* » Authen-

tiques ou non, ces *logia* reflètent au moins la conviction des disciples; ils ne s'accorderaient pas avec le fait que Jésus n'aurait pas cru à la proche justification de son message et n'aurait pas dit qu'elle ne se ferait point attendre au-delà d'un terme peu éloigné.

L'événement n'a pas ratifié cet espoir, et la foi persistante des disciples lui a imposé une première et indispensable transposition, celle, justement, qu'on nomme la *parousie.* Et, comme le monde persistera dans la durée, l'Église acceptera une adaptation nouvelle. Mais ces *palinodies* ne valent pas pour déterminer la position de Jésus.

II. LE SIÈGE ET LA DURÉE DU ROYAUME

Ce Royaume qui allait paraître d'un jour à l'autre, où le verrait-on d'abord se manifester, où serait proprement son siège? Nous savons que, pour les Juifs, la réponse ne souffrait pas d'hésitation : le Royaume aurait son centre à Jérusalem. Cette certitude est incluse au *Schémoné Esré,* 17; elle apparaît à chaque instant dans les *Oracles Sibyllins* ([943]) et elle s'étale encore dans l'*Apocalypse* johannique, 21, 10 :

> « Et il m'enleva en esprit sur une grande et haute montagne et il me montra la Ville, la sainte Jérusalem, descendant du ciel, remplie de l'éclat de Dieu. »

Nous avons tout lieu de croire que Jésus a partagé la conviction de ses compatriotes. Autrement on ne comprendrait pas l'attente des disciples quand ils approchent de la Ville sainte, au dire de *Lc.*, 19, 11, qui, lui-même, n'a guère pu écrire ici que dans la ligne d'un sentiment connu de lui et vivant dans le monde des disciples. Je tire une conclusion dans le même sens du fait que nos textes ne nous disent rien sur la question; leur silence ne s'entend que si elle ne se pose pas pour eux, si elle est d'avance résolue par l'opinion commune.

Le Royaume installé sur terre n'y devait pas durer éternellement, selon l'idée que s'en faisaient les Juifs. Nos Évangiles sont muets sur ce point; particulièrement, ils ne font aucune

allusion au *millenium*, au règne messianique de mille ans, qui tiendra de la place dans la spéculation chrétienne. Il se peut que Jésus conçoive comme définitive l'organisation divine qui va s'imposer au monde. Ce monde sera *glorifié* et les hommes y vivront, semblables aux anges, dans la paix et la justice de Dieu. Nous ne voyons pas que le Nazaréen se soit attaché à la phase intermédiaire, proprement messianique, du rêve juif, et c'est peut-être pour cela qu'il a dit — autant que nous en pouvons juger — *le Royaume arrive* et non *le Messie arrive*. On a vu dans ce fait un argument en faveur de sa conscience messianique, parce qu'il paraît difficile de croire qu'il ait éliminé des représentations eschatologiques juives ce que nous avons accoutumé d'y regarder comme l'essentiel. Mais n'oublions pas qu'en Israël, l'idée du Royaume n'est pas liée indissolublement à l'attente du Messie avant le premier siècle de notre ère. Du reste, je n'entends pas que le prophète ait supprimé le Messie de sa perspective eschatologique — je l'ignore — j'entends seulement qu'il a mis la réalisation du Royaume au premier plan, qu'il l'a conçue comme l'œuvre immédiate de Dieu et non comme la conclusion des exploits guerriers du Messie. Du moment qu'il se représentait le Royaume comme la domination de Dieu sur le monde et non pas celle du peuple juif sur les *Goyim* domptés, il semble naturel et logique qu'il ait repoussé au second plan le personnage du héros céleste dont il n'avait vraiment que faire, alors que le nationalisme juif lui donnera une place plus éminente à mesure que lui-même s'exaspérera davantage.

Il est, d'ailleurs, remarquable que Jésus n'ait, autant que nous le sachions, jamais présenté son action comme préparant directement le Royaume, mais bien comme préparant les Juifs à l'avènement du Royaume ([944]). Peut-être n'est-il pas téméraire de conclure des paroles que la tradition évangélique lui prête durant le dernier repas, qu'il accepte la représentation du Royaume qu'on a nommée le *festin messianique* ([945]) : il ne boira plus du jus de la vigne avant qu'il n'en boive du nouveau dans le Royaume (*Mc.*, 14, 25 et Syn.). Mais il est légitime de noter aussi qu'à cette heure grave il ne parle que du Royaume et non du Messie ([946]).

III. LES CONDITIONS D'ENTRÉE DANS LE ROYAUME

Les conditions d'entrée dans le Royaume, telles que Jésus les prévoit, sont naturellement religieuses et morales. Elles se ramènent à trois : croire à l'Évangile ; — faire la volonté de Dieu ; — opérer la *métanoia*, la transformation de la vie morale.

Croire à l'Évangile (*Mc.*, 1, 15 : πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ), cela ne veut pas dire ce que nous entendrions d'abord aujourd'hui, où l'*Évangile* est un livre, un recueil de préceptes. Cela signifie croire à la Bonne Nouvelle que Jésus annonce, faire confiance à sa mission, attendre réellement, d'une foi totale, le Royaume qu'il dit si proche. Il est certain que les Évangélistes, truchements des communautés chrétiennes de leur temps, ont accentué fortement cette obligation de croire d'abord au Christ et de ne pas douter de sa parole ; qu'ils ont, à cette foi, subordonné l'acquisition du Royaume — ou du Salut. Ils ne pouvaient faire autrement sans méconnaître la plus évidente nécessité de vie qui s'imposât à l'Église. Quant à Jésus, à peine de se renier, il devait croire qu'il était lui-même la Vérité et la Voie ; qu'adhérer totalement à l'une et suivre pieusement l'autre s'imposaient comme une stricte obligation de salut. Toutefois, prenons garde que sa propre personne ne se pare, en l'espèce, d'aucun privilège particulier : il faut croire en lui, parce qu'il est l'envoyé de Dieu ; en rigueur, c'est à Dieu qu'il faut faire confiance, à la Bonne Nouvelle que Dieu l'a chargé, lui son prophète, de proclamer.

Faire la volonté de Dieu (*Mt.*, 7, 21 : ὁ ποιῶν τὸ θέλημα τοῦ πατρός μου τοῦ ἐν τοῖς οὐρανοῖς), ce n'est pas seulement se répandre en paroles et en gestes bien intentionnés ; c'est aimer Dieu activement ; c'est observer ses commandements et faire mieux sur ce point que les scribes et les pharisiens (*Mt.*, 5, 20) ; c'est aimer son prochain comme soi-même et pardonner à ses ennemis (*Mc.*, 12, 29-31 et Synopse) ; c'est se repentir de ses fautes et faire un efficace effort pour n'y pas retomber (*Mt.*, 4, 17) ; c'est opérer, pour plaire à Dieu, un total changement de dispositions morales, qui ramène l'homme à la candeur et à la pureté d'un petit enfant (*Mt.*, 18, 3).

Cette transformation nécessaire, c'est la *métanoia*, qui offre à l'homme une méthode de vie salutaire. Le Royaume qui vient sera le règne de la justice; il faut être juste pour y entrer. Les Juifs ont toujours grandement prisé la justice, qui est la *note* propre de Iahvé, et ils avaient accoutumé d'associer l'effacement des péchés et le renouvellement du peuple élu à l'avènement du Royaume messianique. Si Jésus parle et multiplie les *signes*, c'est « *afin qu'ils se transforment* » (*Mc.*, 6, 12 : ἵνα μετανοῶσιν) : c'est pour *les* décider à cet effort nécessaire qu'il est venu, car « *Celui qui ne fait point pénitence devant Lui*, dit Hénoch (50, 2 et s.), *sera perdu.* » Il s'agit donc foncièrement d'une *mutatio animi*, d'un changement de sentiment à l'égard du péché; c'est-à-dire d'un abandon résolu des pratiques qui mènent au péché ou en viennent, repentir des fautes commises et ferme propos de ne pas les commettre de nouveau. Un Juif légaliste croit avoir tout fait quand il a exactement suivi la Loi, volonté écrite de Iahvé; mais, chez les *anavim*, le sentiment profond de leur indignité de pécheurs devait provoquer un regret pieux de leurs manquements, qui les rapprochait de Dieu. C'est dans la ligne de la piété de ces *pauvres d'Israël*, nous le savons, que se place Jésus.

Il n'est du reste pas probable que le prophète ait eu l'illusion de croire qu'il demandait aux hommes quelque chose de facile, en les engageant à tendre tous leurs efforts vers le Royaume, à s'abstraire du monde présent, pour s'assurer la possession d'une place dans l'autre. Il semble avoir prévu la résistance des instincts, des bons comme des mauvais, et ordonné de les contraindre tous :

« Si quelqu'un vient à moi et ne hait pas son père et sa mère, et sa femme et ses enfants, et ses frères et ses sœurs et jusqu'à sa propre vie, il ne peut être mon disciple » (*Lc.*, 14, 26) ([947]).

Et c'est, je pense, le sentiment des difficultés diverses dressées sur le chemin de la *métanoia* qui s'exprime dans un passage célèbre de *Mt.*, 10, 34 et s. :

« Ne pensez pas que je sois venu apporter la paix sur la terre; je ne suis pas venu apporter la paix mais le glaive. Je suis venu mettre la division

entre le fils et son père, la fille et sa mère, la belle-fille et sa belle-mère. On aura pour ennemis ceux de sa propre maison. » (*Cf. Lc.*, 12, 51 et s.)

Le *logion* n'a aucune chance d'être authentique, car cette mise en avant de la personne de Jésus paraît bien suspecte ([948]), mais la communauté primitive lui a confié le soin d'exprimer une vérité d'expérience en se souvenant d'un passage de *Michée*, 7, 6, réputé prophétique : « *Car le fils traite son père de fou, la fille s'insurge contre la mère, la belle-fille contre la belle-mère : chacun a pour ennemis les gens de sa maison.* »

A l'inégalité des efforts, correspondra sans doute l'inégalité des récompenses, puisque *Mc.*, 10, 40, semble prévoir des places d'honneur : ce sont celles que réclament sans vergogne les deux fils de Zébédée; et *Mt.*, 19, 30, nous parle de premiers qui seront les derniers et réciproquement. Aussi bien, quelques sacrifices que puisse consentir un homme, jamais il n'aura à y perdre :

« Je vous le dis en vérité, il n'est personne qui, ayant quitté sa maison, ou sa femme, ou ses frères, ou ses parents, ou ses enfants à cause du Royaume de Dieu, ne reçoive beaucoup plus en ce monde et, dans le siècle qui vient, la vie éternelle » (*Lc.*, 28, 29-30).

La formule peut être rédactionnelle ([949]) ; l'idée, qui est toujours qu'aucun sacrifice ne doit coûter à qui cherche le Royaume et que la compensation du plus grand effort lui est assurée, s'imposait à Jésus. Nous ne voyons pas, d'ailleurs, comment il conçoit la réalisation de tout ce qu'il promet. Je suppose qu'il s'en tient aux satisfactions que l'imagination juive avait déjà prévues, à une partie d'entre elles du moins, car on comprend mal de quel usage lui pourrait être l'exaltation nationaliste qui est au centre de la vision israélite et qui ne devrait tenir aucune place dans la sienne. Mais qui nous assure qu'il se soit posé toutes les questions que nous lui adressons et qu'il ait toujours cheminé dans les sentiers de notre logique ?

A regarder l'enseignement auquel les chrétiens se sont, de bonne heure, arrêtés touchant l'enfer, on se demande même si leur Maître était parfaitement fixé sur la destinée

des hommes que le Royaume n'accueillerait pas ([950]). On dirait qu'il a hésité entre trois opinions : le pécheur endurci sera privé du Royaume (*Mt.*, 25, 11-12) ; — il sera jeté dans les *ténèbres extérieures* ([951]), où il *y aura des pleurs et des grincements de dents* (*Mt.*, 8, 12) ; — il ira à la géhenne (*Mt.*, 10, 28-29), lieu de perdition de l'âme et du corps. La logique demanderait qu'au règne de Dieu sur les bons correspondît un règne de Satan sur les méchants ; mais l'équation n'allait pas sans difficulté, parce qu'elle se heurtait à la vieille idée : le véritable règne du Bien ne s'établira définitivement que par l'anéantissement du mal et du Malin. La tradition évangélique n'a pas retenu le problème.

Je résumerai en quelques propositions les résultats de l'enquête que nous venons de conduire sur le Royaume :

1° Le Royaume que Jésus attendait, c'était celui que la volonté de Dieu réaliserait, comme un don de sa grâce, par un miracle irrésistible, le Royaume *eschatologique*.

2° Jésus n'a pas cru que sa propre prédication installât ce Royaume sur terre ; mais il a cru que, l'y annonçant expressément, elle l'y préparait et que, l'y devançant de peu, elle en était comme l'introduction. Il a donc pensé qu'un lien étroit unissait, en l'espèce, son œuvre personnelle — *présente* — et celle de Dieu — *future* — sans pourtant confondre les deux.

3° Il a conçu l'installation du Royaume comme *un fait* miraculeux, mais il n'a pas cru qu'elle serait précédée de toute la fantasmagorie et du trouble préalable correspondant, dans l'attente juive, à l'apparition du Messie. Ce sont ses disciples qui ont été conduits à lui appliquer, en les lui adaptant, les représentations daniéliques ; donc à penser qu'il s'en était réclamé pour l'avenir, quand ils se sont persuadés que sa puissance, en apparence humiliée par le supplice, rayonnerait bientôt sur le monde dans un retour de gloire. Mais, du moins, a-t-il cru que le Royaume serait une réalisation matérielle de la justice divine et du bonheur humain, une joie visible et palpable pour les authentiques *fils du Royaume* (*Mt.*, 13, 38 : υἱοὶ τῆς βασιλείας), au *prorata* de leur mérite. Entre eux et leur Père céleste, il ne serait plus besoin d'aucun intermédiaire, idée dont ce que je

pourrais nommer *le conditionnement moral* ne saurait nous faire méconnaître le caractère primitif et naïf. Une telle représentation n'était viable que parmi des simples ; mais elle était facile à transposer et il ne faudra qu'y ajouter un peu de métaphysique pour en faire une conception sublime. Et ce ne sera pas la plus radicale transformation qu'ait eu à subir le Royaume prêché par Jésus.

Chapitre VIII

Les éléments essentiels de la pensée de Jésus : Dieu ([952])

I. POSITION DU PROBLÈME : LES GRANDES QUESTIONS

Nous avons déjà, par plusieurs biais, pénétré dans la pensée que les Synoptiques prêtent à Jésus : je voudrais pourtant considérer le problème en lui-même, au moins dans ses données fondamentales. Je m'arrêterai donc à trois points : 1° Je me demanderai ce que Jésus a, selon nos rédacteurs, entendu par le mot *Dieu*, quelles notions, plus ou moins originales, quels sentiments, plus ou moins féconds, il a spécialement enfermés dans l'expression *Dieu le Père*, que l'insistance de nos textes semble présenter comme une des formules caractéristiques de son enseignement. De nos jours, on a soutenu qu'elle en définissait la substance essentielle. — 2° Je chercherai comment il a conçu la vie agréable à Dieu, la vie salutaire. C'est proprement le problème de la *morale de Jésus*. Problème capital parce que, le rêve eschatologique du prophète ne s'étant point réalisé, c'est sur cette morale que s'est conformée *la vie*, que le christianisme a été avant de devenir une doctrine et une dogmatique, et que c'est à la faire prévaloir que l'Église a toujours, par la suite, prétendu donner ses soins. Bien des hommes qui ont, depuis longtemps, abandonné la métaphysique et la dogmatique du christianisme, s'attachent encore à l'éthique du Nazaréen, comme au plus précieux, au plus inaliénable des patrimoines. — 3° J'essaierai de préciser la représentation que Jésus a pu se faire du drame eschatolo-

gique où finirait le *siècle présent*, où commencerait le *siècle futur*. L'importance de cette question s'est usée au cours des âges, qui ont guetté en vain les *signes* espérés ou redoutés de la révolution des temps, mais elle s'était placée au premier plan dans l'esprit des disciples directs de Jésus, et c'est sur l'espoir ardent qu'elle suppose — celui de la *parousie* — que repose la foi de la première communauté, la foi qui a fait le christianisme.

Que les représentations religieuses prêtées à Jésus par les Évangélistes ne lui appartiennent pas toutes en propre, il se peut ; mais elles n'en représentent pas moins les fondements de la religion chrétienne, ceux qu'il est censé avoir posés. Et, à ce titre, elles méritent attention et considération.

II. LA REPRÉSENTATION DE DIEU

A en croire les docteurs de l'orthodoxie, Jésus nous aurait apporté sur Dieu les révélations définitives ; mais ils ne soutiennent pas d'ordinaire qu'il les ait systématisées, ordonnées, pour une exposition méthodique, en une *théodicée*. Il a parlé et agi tout comme si ses auditeurs n'avaient que faire d'une doctrine sur Dieu, et cela parce qu'ils en possédaient déjà une, bien connue, bien fixée ou, du moins, supposée telle ([953]). Du reste, cette supposition est nécessaire, car ce que dit Jésus de Dieu dans les Évangiles paraît si incomplet, si sporadique que ses propos n'auraient pu, réduits à eux-mêmes, que jeter ses disciples dans le plus grand embarras touchant la nature et l'être du Très-Haut. « *L'Évangile est*, nous assure-t-on ([954]), *beaucoup moins une théodicée qu'une intuition sur la personnalité de Dieu.* » Sans doute ; mais c'est une intuition qui ne s'explique pas elle-même assez pour se suffire et qui, en réalité, se nourrit d'une révélation de Dieu antérieure à Jésus. Quand il parlait de Dieu à ses disciples, lui comme eux avaient dans l'esprit la « *théodicée héréditaire* » d'Israël ; c'est à Iahvé, le Dieu de leurs pères, qu'ils songeaient ([955]). En *Mc.*, 12, 26, il est censé rappeler la définition acceptée de tout son peuple : « *Je suis le Dieu d'Abraham et le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob* » (*Exode*, 3, 6) ; et en *Mc.*, 12, 29, il cite — d'après

la Septante — *Deutéronome*, 6, 4 : « *Écoute, Israël, le Seigneur notre Dieu est seul Seigneur* ([956]). » C'est le Dieu qui a parlé par Moïse et par les Prophètes (*Mt.*, 5, 17), le Seigneur du ciel et de la terre (*Mt.*, 11, 25), celui qui s'exprime dans la Bible par paroles et par actions ([957]).

Jésus ne se sépare donc pas, dans le principe, de la révélation biblique de Iahvé et, s'il a révélé lui-même une nouvelle connaissance de Dieu, on peut dire qu'il ne l'a pas fait exprès, car c'est bien au Dieu d'Israël qu'il croit s'adresser ; c'est de lui qu'il procède ; c'est vers lui qu'il cherche à s'élever ; c'est par son Esprit que, tels les Prophètes d'autrefois, il se sent soulevé, poussé et conduit. Voilà bien pourquoi ses discours sur Dieu sont si peu suivis et si peu organisés ([958]). Nos théologiens s'étonnent parfois de constater combien il a mis en eux peu d'abstraction et de théologie ([959]). Ainsi il n'est explicitement question de l'*amour* de Dieu que dans le Quatrième Évangile, et de la *grâce* de Dieu que dans *Lc.*, gravement soupçonné de paulinisme. Encore *Lc.* lui-même ne prête-t-il à Jésus mention de cette grâce qu'une fois, en 6, 32 et s. : « *Et si vous n'aimez que ceux qui vous aiment, quelle grâce en aurez-vous ?* » passage où le mot χάρις = *grâce* et la pensée qu'il exprime rendent, en effet, également, un son paulinien.

Si la notion de Dieu n'apparaît point systématisée dans l'enseignement de Jésus, il n'est pas moins visible qu'elle en occupe le centre ([960]). Elle n'est pas à définir dans l'abstrait comme un concept, elle répond pour lui à une réalité vivante, à une présence presque tangible, au plein de laquelle il a l'impression de vivre et comme de respirer ([961]). Il voit Dieu partout, dans les grandes et les petites choses, dans la nature et dans l'homme, dans la vêture des lys (*Mt.*, 6, 28), dans la nourriture des corbeaux (*Lc.*, 12, 24), dans l'équilibre d'un moineau au bord d'un toit, dans la durée des cheveux de l'homme sur sa tête (*Mt.*, 10, 29). Il ne paraît pas même concevoir une séparation quelconque entre l'action de la nature et celle de Dieu : tout dans le monde et dans la vie est à ses yeux, non par manière de parler, mais véritablement, de Dieu ou de par Dieu. Nous sommes bien au point central de sa piété, autour duquel

rayonne toute sa pensée religieuse, toute sa vie ([962]). Ce caractère *pragmatique* de la notion de Dieu chez Jésus frappe à première lecture des Synoptiques. Aussi il n'y a pas, au regard de la foi du prophète en Dieu, à parler de *croyance* — qui ne saurait faire question — mais de *confiance*, et c'est du reste, nous le savons, le genre de foi qu'il réclame pour lui-même. Il se repose en Dieu comme dans l'absolument certain.

Toutefois, à parcourir les Synoptiques, il est aisé de connaître *qu'il s'y croise, touchant Dieu, deux représentations différentes et également fondamentales* ([963]). Dieu apparaît comme *souverain du monde* et dans une majesté éclatante, qu'on pourrait dire *daniélique* en ce qu'elle évoque la grandiose scène du Jour attendu ; mais il apparaît aussi comme le *Père* des hommes, principe de leur salut et de tout réconfort pour eux. Les théologiens acceptent volontiers que la première de ces deux conceptions appartienne à Israël, mais ils insistent sur la nouveauté et l'originalité de la seconde, où ils voient la part propre de la piété du Nazaréen. Avant que d'essayer d'en juger, rappelons, dans ses traits essentiels, la représentation que les Palestiniens se faisaient de Dieu au temps de Jésus ([964]).

Malgré les progrès accomplis par Iahvé dans la voie de la sublimisation, ses adorateurs n'en étaient pas encore à le considérer, si je puis dire, en métaphysique. Bien que son nom ne fût plus habituellement prononcé, ses fidèles savaient qu'il en avait un à lui propre et qui désignait un être divin très précis, *une personne*, immense et, si l'on veut, indéfinissable, mais réelle et dont toute la littérature sacrée reflète le caractère. Iahvé, c'est le Dieu d'Israël et son roi (*Ps.*, 5, 2 ; 24, 10, 123) ; il fait figure de principal personnage de l'histoire juive. Il est aussi le créateur du ciel et de la terre, le conducteur tout-puissant du monde, le gardien et le dispensateur de la justice, le juge au jour qu'il se réserve. Tel est pour un Juif le fond traditionnel et inaliénable de la notion de Dieu. Au temps des Macchabées, le peuple a reçu une impression si vive de la présence de Iahvé et de son aide immédiate que la vieille représentation biblique s'en est trouvée en fait toute rajeunie en lui.

Certainement, dans la période qui va du retour de l'Exil à l'âge de Jésus, les spéculations vertigineuses et troubles de l'Orient hellénistique et syncrétiste s'emparent de Iahvé, qu'elles poussent à la transcendance et tendent à ankyloser dans le sublime ([965]). Le commun des hommes perd le contact avec lui et n'ose plus le nommer. On se le représente comme une sorte de Grand Roi incommensurable et mystérieux, immobile dans sa cour céleste, ainsi que le monarque perse dans son palais splendide, et on ne communique plus guère avec lui que par l'intermédiaire de ses ministres et serviteurs : toute la hiérarchie des anges. Mais, on ne saurait trop le répéter, ces imaginations *modernistes*, sorties de contaminations étrangères, n'atteignent pas le peuple, le petit monde des *anavim* où Jésus est né, s'est formé et a vécu. Qu'on feuillette le *Psautier* ([966]) ou les *Psaumes de Salomon* ([967]), on en verra surgir la grande figure de Iahvé, appui actif et toujours présent du Juif pieux, Roi tout-puissant, clairvoyant et juste, prêt à aider le bon qui marche dans ses voies et à châtier le méchant qui s'en écarte. Le sentiment que le fidèle d'une telle divinité éprouve devant elle, c'est la crainte, tempérée par la confiance dans l'équité infaillible du Juge ; le tendre amour n'y peut, semble-t-il, trouver de place.

Il serait pourtant inexact de dire que les Juifs ignoraient les notions de la *grâce*, de la *pitié indulgente*, de la *paternité* de Dieu. Certains textes de la Bible, et non pas même des plus récents, parlent de Dieu en termes tout trempés de confiance ([968]). Ils ne sont pas encore très expansifs, ni très cordiaux, assurément ; mais ils écartent l'idée d'un peuple d'esclaves devant un despote, pour fonder celle d'une famille devant son chef et son père. « *Vous êtes les fils de Iahvé votre Dieu* » proclame le *Deutéronome* (14, 1) ([969]) ; « *Tu es mon père, mon Dieu et le rocher de mon salut* », chante le *Psalmiste* (*Ps.*, 89, 27). Et c'est justement cette qualité de fils de Dieu qui est le bien propre d'Israël et le met à part des autres peuples. Il paraît, d'ailleurs, certain que la notion de la paternité de Iahvé tend à se généraliser et à gagner du terrain, parallèlement à celle de sa sublimité, durant le temps qui précède la levée de Jé-

sus ([970]) ; et elle s'accompagne peu à peu d'un complément, savoir que la paternité de Dieu suppose qu'il est aimé de l'homme pieux et l'aime aussi ([971]).

En somme, les Juifs contemporains de Jésus s'attachent à *trois représentations différentes de Dieu*, qui coexistent, peuvent s'associer deux à deux ou s'isoler, selon les milieux religieux que nous distinguons assez mal : 1° celle du *Dieu de l'Écriture*, créateur tout-puissant, roi et juge suprême du monde ; 2° celle du *Dieu sublime* et inaccessible, combinaison du monarchisme perse et de la spéculation grecque ; 3° celle du *Dieu père* de ceux qui connaissent et bénissent son nom. Cette dernière notion pouvait n'être pas très creusée encore, ni même très couramment répandue en Israël, mais elle s'offrait à la piété personnelle avec des ressources indéfinies et elle avait dès lors nettement pris position à côté des deux autres. La notion plus générale : *Dieu est saint* les enveloppe et les unit, pour ainsi dire, toutes les trois.

Il y a peu de chance, je le répète, pour que la notion du Dieu sublime ait eu cours parmi les *anavim* ; mais, à côté de celle de souverain tout-puissant et de juge, ils devaient faire accueil à celle de père secourable et bon. Elles s'accordaient dans leur piété pour composer une représentation de majesté toute-puissante, juste et bienveillante à la fois.

C'est précisément celle que les Synoptiques attribuent à Jésus. Il est impossible de dire que pour lui l'idée du *Dieu roi et maître*, juge redoutable et sévère, passe au second plan. On la rencontre à chaque pas dans nos textes. De ce Dieu, le ciel est le trône et la terre gît comme un escabeau sous ses pieds (*Mt.*, 5, 34). Il est bien le Seigneur de l'univers (*Mt.*, 11, 25). Sa puissance souveraine, conçue à la manière du vieil Orient, ne connaît pas de limites (*Mc.*, 10, 27 ; 12, 24). Le rapport de l'homme à ce Dieu s'exprime souvent par la figure de la soumission du serviteur au maître (*Mt.*, 18, 23 ; 20, 1 ; 25, 14 ; *Lc.*, 16, 1, etc.). Son pouvoir absolu sur la nature et sur l'homme n'est limité par aucune loi, comme nous pourrions dire, et il l'exerce *immédiatement* et *personnellement*, au sens strict de ces mots, et à sa fantaisie. Ainsi, c'est *son* soleil qui éclaire le monde : il ne brille que par *sa* volonté et il se lève sur les justes et les

autres parce que tel est *son* plaisir (*Mt.*, 5, 45). Le gazon verdit parce qu'il le lui ordonne (*Mt.*, 6, 30). On emplirait des pages d'exemples.

Parce qu'il est roi, Dieu est juge, et nombreux également sont les textes qui le montrent en cette qualité ([972]). On peut dire que l'idée du jugement domine l'Évangile tout entier, car elle est inséparablement liée à celle du Royaume. Au jour fixé, chacun recevra de Dieu le dû qui lui revient, d'après un compte strictement tenu (*Mt.*, 24, 45 et s. ; 25, 14 et s.) ([973]).

Enfin, chez Jésus, l'idée de la *sainteté* de Dieu s'affirme également, en liaison avec ses deux autres qualités de roi et de juge, car c'est parce qu'il les possède qu'il est *saint* ; mais c'est aussi parce qu'il est saint qu'il se montre juge juste et roi bienfaisant ([974]).

Jusqu'ici nous sommes restés exactement sur le terrain de la piété juive. Tout au plus pourrait-on noter une insistance personnelle sur la sainteté de Dieu, expression parfaite du juste et du bon (*Mc.*, 10, 18). Il n'est pas non plus impossible que la notion même de la justice de Iahvé, si rigide et si stricte en Israël, s'assouplisse et s'adoucisse chez Jésus ([975]). Alors que, dans la Bible, on dirait qu'il existe une équivalence en quelque sorte nécessaire et fatale entre l'acte et son salaire, au point qu'on ne conçoit guère que Iahvé la modifie, plusieurs traits de l'Évangile nous montrent Dieu sortant des limites que le bon sens assignerait à la justice, pour grossir la récompense d'une bonne action ou accentuer son indulgence devant une mauvaise (*Mt.*, 18, 23 et s. : le serviteur insolvable ; 20, 1 et s. : le salaire des ouvriers de la vigne ; *Lc.*, 15, 11 et s. : l'enfant prodigue).

Au premier abord, ce n'est pas, dit-on, *très juif* ; mais nous ne connaissons pas tout ce qui était juif. Et comme Jésus et les hommes qui ont fixé la tradition évangélique étaient, eux, des Juifs, il serait bien hardi à nous de prononcer avec trop de décision. D'autant plus qu'en définitive, si Jésus a marqué sur ce point quelque originalité par rapport à ses contemporains, elle s'apparente à la religion du cœur, celle des Prophètes, ce qui n'est pas pour nous surprendre.

III. LA PATERNITÉ DE DIEU

La notion de la paternité de Dieu se place dans les Évangiles sur le même plan que la précédente ; elle la contrarie si peu qu'elle se rencontre avec elle en parfait accord dans la même phrase de *Mt.*, 11, 25 : « *Père, Seigneur du ciel et de la terre.* » Toutes deux se complètent réciproquement et se fondent en un concept commun. La seconde, celle de paternité, ne paraît nullement primer la première, celle d'autorité. Pourtant on dit encore couramment que c'est bien la seconde qui représente en l'espèce l'originalité du Nazaréen. « *Dieu conçu immédiatement comme Père, voilà toute la théologie de Jésus* », écrivait déjà Renan ([976]). C'est, ajoute-t-on, « *l'essence propre de sa représentation de Dieu* » ([977]). Il place l'idée de la paternité de Dieu au centre de sa foi en Dieu, sans attacher la qualité de *fils de Dieu* à celle de Juif, et de sorte que ce Dieu serait celui des misérables et des pécheurs aussi bien que celui des hommes pieux. Au total, les vues de Jésus présenteraient un caractère original et proprement inédit ; elles planeraient fort au-dessus de toutes les autres représentations plus ou moins analogues qui se retrouvent dans le monde juif et hors de lui ([978]). Mgr Batiffol, oubliant les textes où les Juifs sont représentés comme les fils de Iahvé, ce qui suppose pourtant qu'il est leur père, méprisant même le *Psaume* 89, 27, qui dit : « *Tu es mon père, mon Dieu et le rocher de mon salut* », va jusqu'à écrire : « *La piété juive la plus hardie, celle des Psaumes, ne s'enhardit jamais à donner à Dieu le nom de Père* ([979]). »

Naturellement, l'opinion inverse a été soutenue : la paternité que Jésus reconnaît à Dieu ne dépasserait pas la conscience que les Juifs ses contemporains en avaient. Les textes seuls, examinés sans parti pris, peuvent décider entre les adversaires. Ils ne nous donnent pas directement accès à la pensée du prophète, mais ils nous disent ce que la tradition de ses disciples a cru qu'elle avait été : c'est déjà quelque chose.

Une remarque préjudicielle et considérable nous arrête d'abord : si Jésus se sert souvent du terme de Père en *Mt.*

et en *Jn.*, il en use très rarement dans les deux autres Évangiles. En *Mc.*, Dieu n'est qualifié de Père au sens absolu, soit *le Père*, que dans deux passages, tous deux assez suspects de retouche ou même d'invention rédactionnelle. L'un c'est, en 13, 32, le fameux texte : « *De ce jour, personne ne sait rien,... sinon le Père.* » L'autre, 14, 36 : « *Abba, le père* ('Αββᾶ ὁ πατήρ), *tout t'est possible...* », qui appartient à la prière de Jésus à Gethsémani. — D'autre part, on ne rencontre jamais en *Mc.*, l'expression *mon Père*, et *votre Père* ne se manifeste qu'en 11, 25-26 (Instruction sur les dispositions qu'il faut apporter à la prière). Encore faut-il noter que plusieurs très bons manuscrits omettent le verset 26 (aussi les éditions critiques le laissent-elles d'ordinaire tomber) et que le verset 25 lui-même n'a pas très bonne réputation parmi les exégètes ([980]). On pourrait citer en outre *Mc.*, 8, 38 : « *Le Fils de l'Homme... lorsqu'il viendra dans la gloire de son Père* » ; mais ce passage crie son inauthenticité ; il prend place dans une catéchèse ajoutée par l'Évangéliste à la confession de Pierre, sur le thème : Jésus est le Messie, mais non celui qu'attendent les Juifs. Enseignement d'esprit et de terminologie pauliniens, invraisemblable dans la bouche de Jésus et inintelligible pour ses prétendus auditeurs ([981]).

Donc, si peu nombreux qu'ils soient, tous les emplois du mot *Père* pour désigner Dieu, attribués à Jésus par *Mc.*, sont suspects de n'appartenir qu'au rédacteur, lequel du reste, et de toute évidence, n'a pas prétendu nous donner le mot caractéristique du langage du prophète.

De même les emplois de l'expression sous ses différentes formes : *Père*, *le Père*, *votre Père*, *mon Père*, sont faciles à compter dans les *Logia* ([982]) ; ils y sont en nombre infime. En tout et pour tout on relève : 1° *Mt.*, 5, 48 (*Lc.*, 6, 36) : « *Soyez donc parfaits comme votre Père céleste est parfait.* » C'est une des sentences dont est fait le Discours sur la montagne et qui se calque visiblement sur un verset du *Lévitique* (19, 2) : « *Soyez saints parce que je suis saint, moi le Seigneur votre Dieu.* » Il est possible que, dans une circonstance quelconque, Jésus ait dit quelque chose comme cela, du reste sous une forme qui ne nous est pas garantie.

2° *Mt.*, 11, 25-27 (*Lc.*, 10, 21-22), début de ce qu'on nomme *la Prière eucharistique*, parce qu'elle commence par les mots : « *Je te rends grâce, Père, Seigneur du ciel et de la terre* », et qui contient cinq fois *Père, le Père* ou *mon Père*. Par infortune, elle contient aussi *le Fils*, qui n'est dans la Synopse qu'en un seul autre endroit (*Mc.*, 13, 32) et qui appartient en propre, peut-on dire, à la langue de *Jn.* ([983]). D'ensemble, elle produit l'effet d'un bolide tombé du IVe Évangile et, pour admettre son authenticité, il faudrait soutenir que Jésus se fût sciemment confondu avec « *le Christ immortel, on peut même dire éternel* » ([984]). Je n'y suis pas, pour ma part, disposé. Il faudrait aussi ne pas remarquer qu'elle s'apparente à des clichés couramment utilisés dans les Mystères hellénistiques et les religions orientales ([985]) ; il faudrait ignorer qu'elle est construite avec des réminiscences du *Siracide* qui, en son chapitre 51, contient la prière, eucharistique aussi, de Jésus, fils de Sirach ([986]) ; il faudrait enfin ne pas voir qu'elle est rythmée, ce qui rend difficile de l'attribuer au Nazaréen. Étrangère à la tradition synoptique, elle doit être rapportée à la christologie d'une communauté chrétienne qui connaît Paul, mais l'a déjà dépassé.

Ce qui est évident au premier examen, c'est que nombre de passages de *Mt.* ajoutent *le Père* là où *Lc.*, exactement parallèle, ne le porte pas ; ou insistent sur le mot, alors que *Lc.* n'y semble attacher aucune importance ([987]). Il n'est pas toujours sûr que ce soit *Mt.* qui ait corrigé la source, mais, dans la plupart des cas, c'est certain. Ce que j'ai voulu prouver, c'est seulement que les *Logia* ne nous donnent, pas plus que *Mc.*, l'impression que l'invocation de la paternité de Dieu tienne la place qu'on dit dans l'enseignement de Jésus.

Mt., tout au contraire, marque une véritable dilection pour l'expression *le Père*, ou *mon Père*, ou *votre Père* ; il l'emploie fréquemment dans les parties de son Évangile qui lui sont propres, et dont nous ne savons d'où elles viennent ; et il en sème tout le reste avec abondance. Il ne l'a pas tirée de son cru partout, c'est probable ; mais qu'il l'y ait puisée souvent, on n'en peut douter. Un coup d'œil sur une sy-

nopse et une comparaison attentive avec *Mc.* ou *Lc.* suffisent à le prouver.

Dans les parties propres à *Lc.* on ne trouve pas *le Père* au sens absolu ; on rencontre deux fois *Père* (23, 34 : « *Père, pardonne-leur, car ils ne savent pas ce qu'ils font* » ; 23, 46 : « *Père, je remets mon esprit entre tes mains* » ; deux phrases que leur place — elles tombent de la bouche de Jésus crucifié — rend fort inquiétantes) ; deux fois *mon Père* (22, 29 : « *Et moi je dispose pour vous du Royaume comme mon Père en a disposé pour moi* » ; 24, 49 : « *Et voici, je vous enverrai ce que mon Père vous a promis.* » Le premier texte est certainement secondaire, étant de pur esprit johannique ; le second fait partie d'un discours du Ressuscité ; son authenticité est inacceptable) ; une fois *votre Père* (12,32 : « *Il a plu à votre Père de vous donner tout le Royaume* », qui a meilleure apparence). D'où il suit que l'impression qui ressort des *parties originales* de *Lc.*, au regard de la question qui nous occupe, se confond avec celle que nous avons reçue de *Mc.* et des *Logia.*

Il n'est pas, en l'espèce, indifférent de jeter un coup d'œil sur *Jn.* Nous y constatons d'abord, et sans surprise, un emploi de *Père* encore plus fréquent qu'en *Mt.* Nous remarquons ensuite que si les formes *le Père* et *mon Père* y sont courantes, *votre Père* disparaît ([988]). Le Jésus johannique a accaparé le Père pour lui et les siens et, en dernière analyse, pour lui tout seul ; il se sent lié au Père par une relation toute particulière : « *Car le Père lui-même vous aime,* dit-il aux disciples, *parce que vous m'avez aimé et avez cru que je suis sorti de Dieu* » (*Jn.*, 16, 27). C'est dans cette réalisation johannique que nous saisissons vraiment le sens de la tendance matthéenne, qui était déjà de monopoliser le Père au bénéfice de Jésus. L'opération, tout à fait étrangère à la pensée du prophète, se rapporte à l'histoire de la christologie.

Alors, *que pouvons-nous croire que le Nazaréen a pensé et dit ?* Et d'abord que n'a-t-il pas dit ? Il n'a pas dit *le Père,* qui serait comme le pendant *du Fils,* parce qu'il ne s'est pas considéré comme *le Fils,* au sens de la christologie paulinienne et johannique. A plus forte raison n'a-t-il pas dit

mon Père ; et, sans doute, pas davantage *notre Père* ([989]). Il semble qu'il ait simplement regardé Dieu comme le Père de tous les hommes ([990]). Les textes évangéliques, considérés dans leurs éléments les plus anciens, ne nous donnent pas à penser que cette notion de la paternité de Dieu tienne — et à beaucoup près — dans la prédication de Jésus, la place que les théologiens modernes lui ont faite, sur la foi de *Mt.* et de *Jn.*

Mais, tout de même, dans cette notion prise à son milieu, le prophète ne mettait-il pas quelque chose de nouveau, quelque chose que les Juifs n'y voyaient pas ? Constatons dès l'abord qu'il n'a pas plus défini *le Père* qu'il n'a défini *le Royaume*, ce qui serait déjà une raison de supposer que le mot signifiait pour lui ce qu'il voulait dire autour de lui. Avouons-nous ensuite que nous ne sommes plus en état de saisir, derrière les représentations évangéliques, déjà si éloignées de sa pensée authentique, ce qu'il a pu enfermer au juste sous le mot *Père*.

Il se peut qu'il ait dit ordinairement *Père* (*Abba*) en s'adressant à Dieu dans sa prière ([991]). Or, de ce qu'en priant Dieu c'est au *Père* qu'il s'adresse, de préférence au roi tout-puissant et au juge sévère — sans oublier que Dieu est cela aussi — Jésus incline à mettre l'accent sur l'idée de la providence divine, celle du recours permanent ([992]) de l'homme à la bonté qui prévoit les besoins qu'il ressent et y pourvoit, à l'indulgence abondante en pardon (*Mt.*, 6, 12).

Les textes ne nous permettent pas de dépasser ces constatations, qui, elles-mêmes, ne sont pas fondées sur le granit. Si elles l'étaient, il en découlerait une conséquence assez intéressante, savoir que *pratiquement*, je veux dire dans l'établissement des relations entre l'homme et Dieu par le moyen de la prière, la notion de la paternité de Dieu primerait l'autre, *théoriquement* égale, celle de la souveraineté de Dieu. Si le Dieu que Jésus prie n'est plus le Dieu flamboyant des Apocalypses ([993]), si l'homme le sent tout près de lui et comme tangible, ainsi que l'est un père pour ses enfants, un père dont l'autorité se montre toujours prête à se tempérer d'indulgence et de tendresse, qui peut châ-

tier, mais qui préfère pardonner et combler, c'est là un fait d'importance. Il se place dans la ligne de cette religion du cœur, qui nous a paru déjà être celle du Nazaréen, religion des Prophètes, religion des *anavim*, à laquelle sa piété personnelle a pu ajouter une note individuelle qui véritablement nous échappe, mais qui serait peut-être à chercher dans une insistance sur l'indulgence de Dieu. Quoi d'étonnant chez un prophète qui est venu pour exhorter les hommes à la repentance salutaire ?

IV. L'ACTION DE DIEU

Tout nous porte à croire que Jésus se représente le séjour de Dieu comme faisaient les Juifs de son temps. Il parle du ciel, des anges, de la géhenne, des démons, sans en donner la moindre définition ou description, comme si ce qu'on en dit autour de lui allait de soi ([994]). Le ciel est en haut ; l'enfer est en bas. Pour les simples d'aujourd'hui, ils n'ont pas encore changé de place : Jésus n'avait aucune raison de ne pas les laisser où l'opinion commune les installait depuis longtemps. Elle ne les y voyait sans doute pas avec beaucoup de netteté ; lui non plus.

On n'aperçoit pas qu'il établisse le contact entre l'homme et le Père céleste par le moyen d'un intermédiaire quelconque, soit *personnel*, par exemple un membre de la hiérarchie céleste ; soit *rituel*, par exemple ce que nous nommons un sacrement ([995]). Assurément, il sait que Dieu est entouré d'anges et qu'il peut se servir d'eux pour transmettre ses volontés aux hommes ou pour agir sur terre. S'il ne savait pas cela, s'il ne le croyait pas, il ne serait ni de son pays, ni de son temps ; mais aussi il pensait, semble-t-il, que la relation entre l'âme humaine et Dieu s'établissait directement et comme entre deux personnes. Rien du tout ne nous permet de croire, s'il a vraiment reçu le baptême au Jourdain, qu'il l'ait regardé comme un *sacrement*, c'est-à-dire un acte rituel comportant l'octroi d'une grâce surnaturelle. Il n'a certainement pas maintenu le rite pour ses disciples, car la Synopse n'en parle nulle part. Quant à l'eucharistie, en tant que sacrement de communion

avec le Seigneur, elle est tout à fait étrangère à sa pensée. Les textes qui lui en rapportent l'institution (*Mc.*, 14, 22 et s. ; *Mt.*, 26, 26 et s. ; *Lc.*, 22, 19 et s.), et que nous retrouverons, ne vont pas jusqu'à lui attribuer l'eucharistie paulinienne, et, même dans les limites où ils se tiennent, ils s'écartent grandement de la vérité historique. On pourrait dire que, selon Jésus, l'homme a *le sentiment intérieur de Dieu*, et ce sentiment s'exprime et, proprement, se révèle par *l'amour* : amour de l'homme pour Dieu, amour de Dieu pour l'homme. C'est pourquoi des rites de communication et de communion ne lui paraissent pas nécessaires. Notons, du reste, en passant, qu'une telle représentation n'a pu naître que dans l'esprit d'un homme dont la religion pratique ne comportait réellement pas de rites liturgiques, étant réduite au culte de la synagogue et de la maison. Elle s'est installée sans peine chez un prophète qui sent Dieu en lui, un prophète sorti du peuple simple et pieux.

Et Dieu, nous l'avons déjà constaté chemin faisant, se met aussi directement en contact avec la nature qu'avec l'homme. L'homme connaît immédiatement la volonté de Dieu, et son devoir essentiel est de s'y conformer (*Mt.*, 7, 21), comme le fait Jésus lui-même (*Mc.*, 3, 35) ; la nature obéit sans discernement ni résistance. C'est par ce trait qu'elle se différencie, vis-à-vis de Dieu, de l'homme, qui souvent oppose sa mauvaise volonté, son obstination, son endurcissement de cœur à l'ordre divin ([996]).

Cette souveraineté absolue et directe de Dieu sur le monde a pour conséquence logique de rapporter à Dieu l'initiative et la responsabilité de tout ce qui s'y passe, y compris le mal, la souffrance. Il ne nous paraît pas que Jésus ait été ému par le redoutable problème, qui a si douloureusement troublé tant de chrétiens. Il ne semble pas s'être spécialement attaché à l'idée courante, autour de lui, que le mal physique était toujours un châtiment. Dans un texte qui n'a pas mauvaise apparence, encore qu'il ne se trouve qu'en *Lc.*, 13, 1 et s., il parle de la triste aventure de Galiléens, massacrés par Pilate au milieu de leurs sacrifices, et de l'écroulement d'une tour, près de Siloé, qui coûta la vie à dix-huit personnes. Il ne dit pas que tous

ces malheureux aient reçu, ici et là, le châtiment spécial de leurs péchés ; il pense même qu'ils n'étaient pas pires que d'autres et ne voit dans leur triste sort qu'un avertissement pour ses auditeurs, un encouragement à la *métanoia,* qui les gardera de périr de la mort éternelle. Le problème du mal, dans son rapport avec la justice providentielle de Dieu, n'est réellement pas envisagé ([997]).

Il ne paraît pas l'être davantage dans ce qu'on pourrait nommer la démonologie de Jésus. Satan, il le sait, est l'Adversaire de Dieu, l'ennemi de ses œuvres et de ses créatures. Partout l'homme de Dieu rencontre le Mauvais ou ses serviteurs, et une de ses besognes habituelles est de les houspiller, de les déloger du corps des infortunés qu'ils possèdent. Ce Satan, il règne sur le monde présent, et le péché y triomphe avec lui. Mais il ne saurait être comparé à Arhiman, le dieu mauvais des Mazdéens, capable de balancer la volonté d'Ormuzd, le dieu bon ; car sa puissance ne peut se mesurer avec celle de Dieu, pas même avec celle du serviteur de Dieu. C'est pourquoi il ne convient pas de le regarder comme l'unique auteur du mal, lequel demeure, en dernière analyse, certainement subordonné à la volonté de Dieu. Pas plus sous cet angle que sous l'autre, Jésus n'a donc posé le redoutable problème. Ce qui l'intéresse, c'est le *mal moral,* le péché ; le mal physique, il s'est, en toute occasion, efforcé de le guérir, sans — que nous sachions — spéculer sur sa nature et son origine. Et il s'est attaché à l'absolue souveraineté de Dieu sans prendre garde à la grosse difficulté qu'elle suppose.

Cette souveraineté est-elle si totale qu'elle puisse enfermer l'homme dans un déterminisme strict, le ligoter par la prédestination ? On se l'est demandé et quelques textes porteraient d'abord à le croire ([998]). Par exemple, quand les fils de Zébédée réclament de Jésus les meilleures places dans le Royaume (*Mt.*, 20, 23 et s), il justifie son refus en disant qu'elles appartiennent à *ceux pour qui Dieu les a préparées.* Et en *Mt.*, 25, 32 et s., sorte de description du partage des élus et des réprouvés, des brebis et des boucs, au Grand Jour, nous lisons que *les bénis du Père* prendront possession du Royaume *qui* (leur) a *été préparé dès l'origine du monde* (ἀπὸ

καταβολῆς κόσμου), tandis que *les maudits* (κατηραμένοι) s'en iront *au feu éternel qui* (leur) *a été préparé par le diable et ses anges.* Malheureusement, ce second texte, qui n'appartient qu'à *Mt.* et fait partie d'un discours apocalyptique, peut refléter des convictions intéressantes de la génération apostolique, mais il n'a aucune chance d'intéresser la pensée de Jésus ([999]). Le premier texte (hormis les mots *de mon Père* = τοῦ πατρός μου) est mieux attesté, mais il y aurait imprudence à poser un édifice trop lourd sur une base si étroite. Pour tout dire, le déterminisme paraît si contradictoire à l'esprit général de la prédication de Jésus, laquelle semble tout inintelligible et proprement superflue si elle s'appuie sur une foi en la prédestination, qu'il faut se garder de serrer notre *Mc.*, 10, 35 et s., jusqu'à en tirer une doctrine paulinienne ; car, si elle s'y enferme, elle n'appartient pas au Nazaréen. Je suppose que si Jésus a vraiment tenu le propos que *Mc.* lui prête, il a seulement entendu que Dieu, maître souverain quant à l'attribution des places dans le Royaume, sait d'avance à qui il les donnera. Lorsqu'il dit ailleurs que c'est au fruit qu'on connaît l'arbre (*Mt.*, 7, 16-20 ; *Lc.*, 6, 43 et s.), il ne pense pas que Dieu, qui a fait l'arbre, ait d'avance déterminé la qualité du fruit. Si les arbres humains étaient pourvus d'une nature immuable, à quoi servirait-il de les exhorter à en changer ? Pourquoi, suivant une autre figure, le prophète dirait-il qu'il est venu pour les malades et non pour les bien-portants (*Mc.*, 2, 17 et Syn.) ? Ne prenons pas des métaphores pour des principes et n'attachons pas d'importance à des contradictions qui n'ont de réalité que dans des rapprochements de logique, étrangers aux habitudes de Jésus et de son milieu.

Résumons-nous : Si Jésus a connu la notion métaphysique du Dieu sublime et inaccessible, il ne s'y est pas attaché : elle s'accordait aussi mal que possible avec sa piété et avec sa mission. On ne conçoit pas un prophète qui n'entre pas en communication directe avec son Dieu. Il a retenu les deux autres, celle du Roi-juge et celle du Père ; il les a parfaitement juxtaposées, ainsi que le faisait maint Juif pieux avant lui, sans subordonner l'une à l'autre,

mais en les regardant comme complémentaires. L'une étant, si je puis ainsi dire, du domaine de *la théorie*, l'autre de celui de *la pratique* ; l'une rapportée à *la description* de Dieu, l'autre à son *invocation*. Qu'il ait marqué une prédilection pour la notion de Père, la tradition la plus ancienne l'ignore et il est à craindre que l'influence du rédacteur matthéen, sans parler du johannique, ait établi une sérieuse erreur de perspective sur ce point. La vraisemblance demeure qu'il ait donné à cette représentation de Iahvé une place prépondérante dans sa prière ; mais on doit réfléchir avant d'affirmer qu'il lui a fait accomplir, en la considérant en elle-même et dans son contenu, un progrès décisif par rapport à ce qu'elle était chez les Juifs d'alors. En vérité, nous n'en savons rien du tout.

Assurément, insister sur la nécessité d'avoir confiance en Dieu et de l'aimer tendait à fixer la piété sur la foi en la paternité indulgente de Dieu plus que sur la crainte de sa justice ; mais il importe de ne pas confondre des conclusions apostoliques ou postapostoliques avec des intentions positives de Jésus. Quand il a été lui-même *le Fils*, il était naturel qu'on lui prêtât une prédilection pour *le Père*. Le Dieu du Nazaréen devait singulièrement ressembler à celui qu'adorait et servait tout homme pieux d'entre les *pauvres d'Israël*.

Chapitre IX

La vie morale

I. LE POINT DE DÉPART : LA MÉTANOIA

Nous savons que, pour entrer dans le Royaume, l'homme doit opérer en lui la *métanoia*. Pratiquement, Jésus ne parle que pour persuader les Juifs de cette vérité. S'il manifeste dans les villes les virtualités de miracle (δυνάμεις) qui sont en lui, c'est pour qu'elles fassent pénitence (*Mt.*, 11, 20 ; *Lc.*, 10, 13) et il leur reproche de ne pas le comprendre. Quand il est censé prolonger son action plus loin qu'il ne peut atteindre lui-même directement, en envoyant des disciples par le pays, c'est, au dire de *Mc.*, 6, 12, pour qu'ils y prêchent la repentance (καὶ ἐξελθόντες ἐκήρυξαν ἵνα μετανοῶσιν). L'idée était courante en Israël qu'un temps viendrait où Iavhé conclurait avec son peuple une alliance nouvelle qui s'accompagnerait d'une transformation morale de tous les fils d'Abraham ([1000]). Cette opération les mettrait au contact immédiat de Dieu, par quoi, du point de vue religieux, se manifesterait tout justement *son règne*, le règne de *sa* Loi. Les Juifs sont donc habitués à associer l'avènement du royaume messianique avec le renouvellement moral du peuple élu ([1001]). Ils n'ignorent du reste pas, pour peu qu'ils soient pieux, que le péché les guette de toutes parts et qu'ils ne peuvent guère lui échapper ([1002]). Quiconque annonce l'approche du Royaume doit donc aussi prêcher la *métanoia*, et le Baptiste, à en croire la tradition évangélique (*Mc.*, 1, 5), l'a fait avant Jésus ; parce qu'en vérité l'avènement

du Royaume apparaît comme subordonné à la pénitence des individus et de la nation (*Hénoch*, 50, 2-4). Pénitence pour le passé et ferme propos, strictement tenu, de ne plus pécher à l'avenir (*Sagesse*, 11, 23 ; 12, 10, 19 ; *Sirac.*, 44, 16), c'est-à-dire d'observer rigoureusement la Loi de Iahvé.

Le point de départ de l'éthique de Jésus, c'est la conviction qu'il n'y a point d'homme sans péché, que nul n'est pur devant le Seigneur, que personne n'est bon hormis Dieu, donc que tous les hommes ont besoin de la *métanoia* ([1003]). Elle apparaît d'abord comme un mouvement de la conscience, un changement de point de vue au regard du péché, une modification radicale du sentiment touchant la vie religieuse et morale, lesquelles se trouvent en liaison si étroite qu'elles ne se distinguent plus l'une de l'autre. Que ce changement de fond se manifeste par des démonstrations plus ou moins touchantes, telles que larmes, vigoureux battements de coulpe sur la poitrine (*Lc.*, 18, 13), suivant l'usage commun, ce n'est sans doute pas défendu ; mais ce qui importe, c'est la rénovation, *la renaissance* de l'individu ([1004]). A vrai dire, l'idée n'est nettement exprimée que dans un *logion* qui ne vient pas de nos Évangiles et que donne Justin (*I Apol.*, 60, 4) ; mais il n'a pas mauvaise apparence, et le voici : « *Car le Christ a dit : Si vous ne renaissez pas* (Ἂν μὴ ἀναγεννηθῆτε), *vous n'entrerez pas dans le Royaume des cieux* ([1005]). » Elle est pourtant impliquée en *Mt.*, 18, 3 : « *Je vous le dis en vérité, si vous ne vous convertissez* (ἐάν μὴ στραφῆτε) ([1006]) *et ne devenez comme les petits enfants, vous n'entrerez pas dans le Royaume des cieux.* » Il s'agit donc bien de la constitution d'un homme nouveau. C'est là autre chose que se conformer à la Loi, puisqu'il convient de réaliser *un esprit* qui peut être selon la Loi, mais qui peut aussi la dépasser, voire la corriger, car c'est celui d'un prophète qui se sent autonome de par Dieu ([1007]).

Cette repentance qui engendre renaissance, elle ne se fait pas une fois pour toutes : l'homme ne sait jamais si elle est suffisante, car Dieu seul en juge ([1008]) ; il peut connaître des défaillances, même s'il prétend s'en garder. Aussi, dans la prière type que la communauté a rapportée à Jésus, se trouve un appel à l'indulgence de Dieu : « *Pardonne-nous*

nos transgressions », lisons-nous en effet dans le *Pater* (*Mt.*, 6, 12 — *Lc.*, 11, 4). C'est bien pourquoi à l'injonction préliminaire et générale d'opérer la *métanoia*, Jésus, assurent nos Évangiles, a joint un certain nombre de recommandations particulières, qui sont comme les règles de la vie salutaire, celles que doit suivre jusqu'au Grand Jour quiconque a cru à la Bonne Nouvelle.

Toute exposition synthétique de cet enseignement moral, qui nous rendrait comme le code de la vie nécessaire ([1009]), est certainement artificielle, non seulement parce que nos textes ne nous donnent plus que des préceptes isolés (nous savons que les discours qu'ils renferment ne sont que compositions rédactionnelles), mais parce que, selon toute vraisemblance, Jésus ne s'était pas fait un système d'éthique qu'il aurait exposé didactiquement ([1010]). Il n'avait probablement pas dans l'esprit une représentation métaphysique du bien, du mal, de l'homme en soi. Il ne portait en lui que des impressions de l'ordre religieux et sentimental, auxquelles il prêtait d'instinct une valeur de pierre de touche, au regard des pensées et des actions des hommes. Il voyait des pécheurs autour de lui; c'est à eux qu'il pensait, à eux qu'il parlait, saisissant les occasions concrètes et dispersées qui s'offraient à lui d'éveiller en eux des sentiments analogues aux siens, en face de ce qu'il regardait comme leurs péchés. On a très justement remarqué ([1011]) que « *l'Évangile n'est pas un manuel de morale, pas plus que de religion. C'est un exemple, une personnalité, c'est Jésus de Nazareth* ». En effet, l'*âme* de Jésus est l'étalon de son éthique et, spontanément, elle se projette sur chaque cas particulier pour l'apprécier; puis réagit, s'il y a lieu, afin d'y opérer le redressement qu'elle juge nécessaire.

Au temps de Strauss et de Renan, on regardait volontiers Jésus comme un réformateur de la morale ([1012]). C'est là une thèse insoutenable aujourd'hui. Il n'a pas été *d'intention* un réformateur de la morale plus qu'il n'a voulu être un réformateur de la religion ou du culte; car, si nous le voyons faire une guerre tenace à tout ce qu'il regarde comme pensée impure et mettre le doigt sur nombre de cas particuliers, jamais il ne marque d'opposition à la mo-

rale de la *Thora*, plus qu'à sa teneur religieuse ou à son culte, dans ce qu'il croit *l'esprit vrai de la Thora*; jamais il ne raccorde ses préceptes de détails, je ne dis pas à des principes généraux, mais seulement à des directions générales autres que le sentiment tout religieux de la nécessité de complaire à Dieu — qui ne le quitte pas. Et cette constatation nous ramène une fois encore à la conclusion devant laquelle nous nous sommes arrêtés si souvent : il pense, parle et agit comme un prophète d'Israël.

Ajoutons qu'un vrai « moraliste » n'aurait pu se dispenser d'envisager plusieurs gros problèmes dont la tradition synoptique ne dit rien, tels ceux du suicide, de l'avortement, des fraudes conjugales (χειρουργίαι), etc. La morale chrétienne trouvera plus tard des raisons de condamner toutes ces pratiques, mais elle n'ira pas — et pour cause — les chercher dans les préceptes du Seigneur.

Pour Jésus, la morale n'existe pas — à la lettre — en dehors de la religion; elle n'est qu'un aspect de la religion, ou, si l'on préfère, sa prise de contact avec la vie courante et l'action humaine. Rien n'ayant de valeur ici-bas que par rapport à l'idée religieuse ([1013]), la religion devient à la fois le principe et la fin de la vie morale. Quand, de nos jours, on a parlé de *morale laïque*, à propos de la morale de Jésus ([1014]), on a commis le plus lourd contresens historique. Car vivre conformément à sa morale, c'est vivre d'accord avec la volonté de Iahvé, et tout ce qu'il peut dire de la justice, de la bonté, de la miséricorde, de n'importe quelle vertu, est dominé par la représentation même qu'il se fait de Dieu ([1015]). Songeons-y : si le principe de la vie nécessaire est la *métanoia*, quel sens revêt cette opération si elle ne se rapporte à Dieu et comment est-elle seulement concevable, si on la sépare de l'amour que Dieu garde aux hommes ?

Du reste, en mettant en avant, comme la norme suprême et nécessaire de la vie, la volonté de Dieu, Jésus ne songe nullement à un nouveau *nomisme*. C'est heureux, car s'il fallait prendre à la lettre et comme articles d'un code révélé certains de ses préceptes, que nous allons rencontrer bientôt, il y aurait de quoi s'effrayer : aucun tyran n'aurait sans doute porté de loi si pénible. Il ne s'agit pas davantage —

faut-il le répéter ? — d'une opposition au légalisme de la *Thora*, d'une condamnation du légalisme en soi, mais seulement d'une réprobation du légalisme ostentatoire et satisfait, du formalisme qui dessèche et leurre, parce qu'il semble rendre le jeu du cœur superflu. Jésus se croit certainement dans la position la plus correcte vis-à-vis de la *Thora*, et s'il met quelque originalité à l'interpréter, s'il l'aborde avec un esprit différent de celui de la plupart de ses compatriotes ([1016]), c'est sûrement sans le vouloir et sans le savoir. Son originalité, c'est de fonder son interprétation sur une certaine *disposition du cœur* qui dépasse les préceptes secs du Livre. Cette disposition-là reconnaît le péché sans qu'il soit nécessaire de donner de lui aucune définition ; et c'est par elle que la *justice* des disciples de Jésus doit dépasser celle des scribes et des pharisiens (*Mt.*, 5, 20).

II. L'ESPRIT DE LA MORALE DE JÉSUS

Si la morale de Jésus n'est, dans son principe, qu'un aspect de la religion, son *esprit* apparaît dominé tout entier par l'attente eschatologique du Royaume. Le Royaume sera le règne de la perfection selon Dieu : « *Vous devez être parfaits, comme votre Père céleste est parfait* », commande *Mt.*, 5, 48. C'est pourquoi il est permis de dire que déjà la morale fait en quelque sorte partie du Royaume ([1017]).

Si l'on s'en persuade, on comprendra tout de suite ces préceptes, si singuliers au premier abord que, supposés applicables à une société humaine ordinaire, ils semblent « *un défi à l'expérience des hommes et à la réalité des choses* » ([1018]) : plus de serment, ne pas résister au mal par la violence, tendre la joue gauche après avoir reçu un soufflet sur la droite, abandonner la tunique à qui a volé le manteau, vendre tous les biens qu'on possède, s'affranchir de toute affection terrestre, s'en remettre à Dieu de toute prévoyance, etc. On ne vit pas normalement en s'en tenant à de telles règles pratiques ; mais, pour Jésus, la vie normale va finir et il est trop clair que la vie dans le Royaume regarde Dieu tout seul. Cette *eschatologische Interimethik*

(J. Weiss) est comme une anticipation de la morale future. Certainement, les Évangiles abondent en recommandations bien à leur place dans la vie ordinaire ; mais, si nous laissons de côté les banalités qui se présentent comme des incidentes, elles sont, dans leur généralité même, coordonnées à la Loi du Royaume, tel le précepte de l'amour. Il reste que les plus intéressantes, les plus caractéristiques de toutes, paraissent marquées au coin d'un idéalisme surnaturel qui ne tient compte ni des habitudes, ni des nécessités de la vie. Tellement que les admirateurs les plus décidés de la morale de Jésus n'ont pu y voir que des exagérations, demandant le plus pour obtenir le moins, et dont il n'est vraiment possible de conserver que l'esprit.

Si l'on veut vraiment comprendre l'éthique évangélique, il est indispensable de ne pas perdre de vue sa relation fondamentale avec le Royaume, dont la venue va, au propre, *liquider l'humanité* ([1019]).

Jésus n'ignore pas qu'en attendant l'installation du Royaume, c'est à des hommes qu'il parle, à des hommes qu'il demande l'effort de la *métanoia.* C'est donc qu'il les en croit capables. Il ne s'est fait sur l'homme aucune théorie métaphysique — on n'en peut douter — pourtant il faut bien qu'il ait sur lui une opinion générale. Visiblement, il lui attribue une valeur qu'il attache à l'*âme* ([1020]) ; mot terriblement vague en soi ([1021]) ; mais qui représente le principe immatériel de la vie, en même temps que l'esprit. L'âme est, en effet, un bien inestimable et c'est par elle que l'homme s'élève au-dessus des autres créatures. C'est pourquoi il vaut plus que beaucoup de passereaux (*Mt.*, 10, 31), ou plus qu'un mouton (*Mt.*, 12, 12). A cette âme il appartient de faire l'effort nécessaire, l'effort dont pas un homme ne se trouve en état d'être dispensé ([1022]), l'effort si pénible au cœur dur. Peut-être Jésus en est-il venu à penser que l'infirmité humaine est incapable de pourvoir seule à son salut et qu'il lui faut l'aide de Dieu. C'est du moins ce qui semble résulter de *Mt.*, 19, 25 et s., où le Nazaréen répond à la question de ses disciples : « *Qui pourra être sauvé ?* » par cet aveu : « *Aux hommes* (παρὰ ἀνθρώποις) *c'est impossible, mais à Dieu* (παρὰ δὲ θεῷ) *tout est possible.* » Et, par là, il rejoint

la croyance de ses compatriotes qui regardaient la *métanoia*, aussi bien que le pardon, comme un don gracieux de Iahvé. Peut-être n'est-il pas inutile de remarquer que Jésus ne s'attribue pas le rôle d'intermédiaire, de médiateur entre le péché de l'homme et le pardon de Dieu. Le Créateur sait, lui aussi, quelle est la fragilité de sa créature : il a pitié d'elle et il l'aime; c'est à lui qu'il appartient d'accorder, de retarder ou de refuser son indulgence. Le Nazaréen ne s'est pas sur ce point écarté de la doctrine des docteurs juifs ([1023]).

Je ne crois pourtant pas soutenable la thèse qui prêterait à Jésus un pessimisme de principe touchant la nature humaine. Il présente (*Mc.*, 10, 14; *Mt.*, 19, 14) l'âme de l'enfant comme idéal à réaliser par le *retour* que suppose la *métanoia*, ce qui revient à dire pratiquement que l'homme roidi, endurci par le péché, doit retrouver la souplesse, la naïveté, la malléabilité de l'enfant ([1024]). Ce serait donc du fait de la mauvaise vie, plus que de celui de la nature, que personne ne serait bon. S'il en allait autrement, si Jésus s'était persuadé qu'il ne trouverait devant lui que des incurables, on se demanderait pourquoi il aurait pris la peine d'ouvrir la bouche dans l'illusion de les guérir. Au contraire, toute son action prouve qu'il prête à l'homme pouvoir sur ce qui s'agite *au-dedans* de lui-même. Ce dedans, c'est *le cœur*, d'où, au dire de *Mc.*, 7, 21 et de *Mt.*, 15, 19, sortent les plus horribles péchés, les pires souillures. Le *cœur*, c'est l'essentiel de l'homme pour Jésus ([1025]). Peut-être a-t-il emprunté cette notion au Psalmiste, qui la possède (7, 10; 24, 4; 51, 8-12); mais il l'a, semble-t-il, poussée jusqu'au centre de sa morale. C'est sur le témoignage de son cœur que l'homme sera jugé; d'où il faut, sans doute, conclure que ce cœur avait le moyen de choisir entre le bien et le mal, encore que Jésus sache bien que c'est au mal, au péché que l'homme incline naturellement.

Au péché, c'est-à-dire à la désobéissance à Dieu, à la transgression de ses commandements. Il ne s'agit pas, pour repérer le péché, de conférer les actes de l'homme au Décalogue ou à la Loi écrite, mais bien à ce que Jésus conçoit comme la volonté et le plaisir de Dieu. C'est là une repré-

sentation plus vague, plus subjective, mais aussi plus souple et moins étroite que l'idée légaliste juive du manquement à la *Thora.* C'est donc le témoignage du cœur qui décèle le péché : le cœur, disons la conscience, sait si un acte est ou non conforme à la grande loi d'amour que nous allons définir. D'où il suit que si l'homme peut aisément pécher, la moindre réflexion lui révèle qu'il pèche. La véritable origine du péché est d'ailleurs à chercher dans les erreurs et illusions où l'astuce du démon sait égarer le cœur de l'homme. C'est là que la voyaient déjà les Juifs autour de Jésus, et c'est bien pourquoi nos textes s'arrêtent si peu sur ce que le Maître pouvait penser de la nature du péché.

Ce qui, en revanche, n'était point dans la ligne des habitudes juives, c'était d'entendre un prophète se dire l'ami des pécheurs, le familier des délinquants. Les pharisiens, par exemple, craignaient beaucoup de se mettre en posture suspecte, et il est rare de les voir engagés dans une œuvre de sauvetage moral où il faut braver le soupçon et la tentation. Pourtant il convient de ne rien exagérer, et la littérature rabbinique n'ignore nullement l'aide au pécheur, puisqu'elle idéalise Aaron en faisant de lui comme le patron de ceux qui s'efforcent d'amener ou de ramener les pécheurs à la *Thora* ([1026]).

Bien entendu, il ne faut pas imaginer que Jésus s'en allait, comme *a priori*, accorder sa sympathie à une classe d'hommes méprisée en Israël; il apportait seulement de grand cœur une aide spéciale à ceux qui en avaient spécialement besoin et ne consentait pas à se détourner avec dégoût de leur infortune ([1027]). Ce n'était pas le point de vue des rabbins, qui cherchaient plutôt à prévenir le péché et l'impureté qu'à les guérir ([1028]). Les bons et les mauvais sont mêlés dans ce monde et sur tous, indifféremment, Dieu répand son soleil et sa pluie (*Mt.*, 5, 45), comme s'il ne prenait pas souci de leurs actes; mais ils ne perdront rien pour attendre et l'inévitable partage se fera au jour du jugement. Il est évidemment des gens qui, dociles aux leçons de l'Adversaire, travaillent à être à coup sûr rangés du mauvais côté, qu'ils s'en doutent ou non. Ce sont eux que Jésus se sent le devoir propre d'éclairer et d'assister

(*Mt.*, 9, 12-13). Ce sont eux qu'il attache le plus de prix à gagner, et il suppose que Dieu lui-même partage son sentiment, puisqu' « *il y aura plus de joie au ciel pour un seul pécheur qui se repent, que pour quatre-vingt-dix-neuf justes qui n'ont pas besoin de repentance* » (*Lc.*, 15, 7 et s.). Je ne pense pas que cette condescendance à l'égard des irréguliers (ἁμαρτωλοί), si elle se comprend chez un prophète issu des *anavim*, ait toujours été très appréciée autour de lui (*Mt.*, 9, 10-11). Elle lui fait une originalité. Moins grande toutefois qu'on ne l'a dit, car les pharisiens, eux aussi, plaçaient le pécheur repentant sur un plus haut piédestal que le saint parfait (*Berakoth*, 34, b); les rabbins accueillaient avec joie le pénitent et, malgré *Proverbes*, 21, 27, qui dit que « *le sacrifice du méchant est une abomination* », on acceptait au Temple les offrandes des pécheurs, pour les encourager à la contrition ([1029]).

III. LA LOI D'AMOUR

Tout ce que nous venons de dire, tout ce que nous pourrions tirer encore des Évangiles, nous ramène à l'obligation d'aimer. Morale et religion chez Jésus reposent, en effet, sur *la loi d'amour* : amour de Dieu, amour du prochain ; c'est l'obligation suprême et la vertu fondamentale, la source de tous les devoirs et de toutes les perfections ([1030]). Cette loi d'amour qui vient de Dieu, Dieu lui-même donne l'exemple de l'observer, puisqu'il supporte le mal avec patience et les pires outrages à ses droits; qu'il répand ses bienfaits sur le chenapan comme sur l'homme droit et tient le pardon prêt pour tout repentir.

Il n'est pas conforme aux habitudes de Jésus, nous le savons, de donner des définitions abstraites; il ne définit donc pas l'*amour*, persuadé qu'il est, sans doute, que chacun, autour de lui, sait en quoi consiste cet amour et pourquoi il est nécessaire ([1031]). Mais, en analysant les *Logia*, on fait aisément la liste des applications et comme des modalités de ce qui deviendra en *Jn.* le *Grand Commandement* : la *pureté* — vertu elle-même fort complexe ([1032]), car elle est *véracité*, donc pureté des intentions, *chasteté*, donc pureté

des mœurs, *indulgence* et *bienveillance*, donc pureté de l'esprit qui apprécie et juge — l'*humilité*, la *douceur*, la *miséricorde*, qui vont ensemble, la *simplicité de cœur*, l'*oubli des injures*. Pratiquer toutes ces vertus dérivées de l'amour, c'est vivre selon l'esprit de Dieu. Ainsi à l'amour se ramène la *sainteté*. D'autre part, les deux moitiés du commandement : *aimer Dieu* et *aimer le prochain*, sont inséparables, la première ne devant pas se concevoir sans la seconde.

Aimer son prochain comme soi-même (*Mc*., 12, 33), c'est plus que tous les sacrifices du Temple. Et il faut que cet amour s'étende même à ceux qui, de leur part, nous le refusent et cherchent à nous nuire; car, quel mérite aurions-nous à n'aimer que ceux qui nous aiment (*Mt*., 5, 44-47) et comment le Père céleste nous pardonnerait-il nos offenses, si nous ne pardonnions pas à ceux qui nous ont offensés (*Mt*., 6, 14-15) ?

Il serait difficile de soutenir que la proclamation de cette loi d'amour constituât une révolution complète en Israël ; mais elle prend, par le seul rapport établi entre les préceptes qui la composent, si généralement admis qu'ils fussent ([1033]), une importance absolue et une rigueur paradoxale qui ont pu surprendre les Juifs eux-mêmes. Imaginons, pour comprendre leur impression, qu'une petite secte de piétistes, d'illuminés retranchés du monde — et c'était bien cela pour le commun des Juifs — prétendît nous imposer sa chimère comme règle fondamentale de la vie.

C'est bien de la vie qu'il s'agit, en effet, mais non plus de celle de la Cité humaine : de la vie éternelle dans la Cité de Dieu. Pourtant, il ne ressort pas des Évangiles une impression de total éloignement, de complet désintéressement du monde et de l'existence qui s'y poursuit. *Mt*., 5, 45, parle du soleil qui brille et de la pluie qui tombe ainsi qu'il ferait s'il les considérait comme des biens, et *Mt*., 6, 28, parle des lys des champs comme quelqu'un qui les aurait regardés. C'est sans doute pousser l'enthousiasme un peu loin que d'admirer dans ce passage et dans les images des paraboles la *maîtrise d'un poète* ([1034]), mais il est difficile de nier qu'il s'y manifeste un certain sens de la réalité naturelle qui entoure le prophète nazaréen. D'autre part,

on relève divers passages où Jésus semble bien connaître la faim et convenir qu'elle a droit à quelques égards. Par exemple, *Mc.*, 2, 25 et s., où il prend le parti de l'estomac contre le sabbat. Ailleurs (*Mc.*, 7, 9 et s.), il soutient le droit des parents à recevoir l'aide de leurs enfants, en condamnant l'abus pharisien du *corban* ([1035]). Il aime les enfants, à ce qu'il semble (*Mc.*, 10, 13-16). Il défend la femme contre la répudiation arbitraire (*Mc.*, 10, 5 et s.). Tous traits dont il ne faut point exagérer la portée, mais qui, je pense, suffisent à prouver que ce prophète ne ressent aucune animosité — il en pourrait avoir une — contre les manifestations des appétits terrestres.

Nous savons déjà qu'il n'a pas non plus de sympathies spéciales pour l'ascétisme. Si on s'en rapporte à Paul (*1 Cor.*, 7, 10-11 et 25-26), il avait donné un enseignement sur la sainteté du mariage, mais il n'avait point prescrit la virginité, ni l'abstinence sexuelle, du reste difficiles à faire prendre en considération par ses compatriotes. Il est non moins remarquable qu'il ne se trouve pas dans la Synopse de précepte sur l'abstinence alimentaire et le jeûne réglé, et qu'on y puisse lire (*Mt.*, 15, 11) : « *Ce n'est pas ce qui entre dans la bouche qui souille l'homme.* » Proclamation d'un chrétien hellénisé, certainement, et qui serait inconcevable dans le propos d'un Juif, car elle outrage la *Thora*; mais il n'y a peut-être pas témérité à en tirer l'assurance que le Maître n'avait vraiment pas mis l'accent sur l'ascétisme de la bouche. Du reste on le voit, à l'occasion, s'asseoir à la table d'une bonne maison. Il mène, semble-t-il, une vie matériellement restreinte et qui n'attache aucun prix à ce qui se mange, mais qui ne fait pourtant pas figure d'exemple d'ascèse ([1036]). Aussi bien, ce que nous entrevoyons de la vie des disciples qui l'ont familièrement connu et ne se sont pas, selon toute apparence, écartés de ses principes, ne nous les représente pas comme des ascètes, et Paul nous apprend (*1 Cor.*, 9, 5) que Pierre, les autres Apôtres et les frères du Seigneur ne se sont point séparés de leurs femmes.

Jésus n'a donc pas lié le « salut » de l'individu à une séparation du monde et de la vie courante; son idéal était bien plutôt de conquérir le monde pour le salut. Et pourtant

— il nous faut y revenir — un certain nombre de déclarations, voire de prescriptions, que les Évangélistes lui rapportent et qu'ils n'avaient guère intérêt à inventer, respirent l'ascétisme et l'éloignement du siècle ([1037]). Quand, par exemple, il recommande de ne pas amasser de trésors sur la terre, mais de s'en préparer dans les cieux (*Mt.*, 6, 19 et s.), n'établit-il pas une opposition entre ceci et cela ? Notre impression dans ce sens est accentuée par l'assurance que l'homme ne peut servir deux maîtres à la fois, Dieu et Mammon ; ledit Mammon faisant ici figure de seigneur des biens de la terre (*Mt.*, 6, 24) ([1038]). Les profits, les possessions diverses sont choses auxquelles l'homme ne doit pas attacher son cœur, et le mieux qu'il pourrait faire, dans son intérêt bien compris, ce serait de les éloigner de lui définitivement (*Mc.*, 10, 17-27). Toutefois, une anecdote célèbre, qui se trouve en *Mt.*, 19, 16 et s., nous fournit déjà une correction intéressante de notre impression : Un jeune homme bien intentionné vient demander à Jésus comment s'y prendre pour obtenir la vie éternelle (τὴν ζωὴν αἰώνιον) et le prophète lui répond en lui rappelant les grandes prescriptions du Décalogue. Et comme le bon jeune homme assure qu'il les a observées, le Maître ajoute : « *Si tu veux être parfait* (εἰ θέλεις τέλειος εἶναι), *vends ce qui est à toi, donne-le aux pauvres, et tu auras un trésor aux cieux. Puis viens, suis-moi.* » Et cela veut dire que la perfection consiste à se consacrer tout entier à la vie spirituelle, qu'elle exige l'abandon de tout souci temporel, l'éloignement de toute tentation de la richesse. Cependant la perfection n'est pas nécessaire au salut. Le texte qui nous est parvenu est certainement arrangé : il semble opposer l'idéal de la perfection chrétienne, selon la charité et le détachement de tout, à l'idéal de la perfection juive, selon la Loi ; mais il est à croire que, si Jésus avait exclu du Royaume tous les possédants, l'anecdote nous serait présentée autrement. En revanche, l'assertion, d'apparence si rudement paradoxale, qu'il est aussi difficile à un riche d'entrer dans le Royaume des cieux qu'à un chameau de passer par le trou d'une aiguille (*Mt.*, 19, 23-24), ne supporte guère d'adoucissement, à ce qu'il paraît d'abord, et laisse la richesse et le riche en

bien mauvaise posture. On a cherché de diverses manières à atténuer la figure, par exemple en remplaçant κάμηλος = *le chameau*, par κάμιλος = *le câble*, ou en supposant qu'on appelait *le Trou de l'aiguille* une porte basse de Jérusalem. C'est prendre une peine inutile; il s'agit pour l'Évangéliste de donner l'idée d'une difficulté insurmontable et non de paraître cohérent et logique ([1039]).

Le travail n'est guère mieux traité, si l'on s'en rapporte à plusieurs *logia* qui marquent la nécessité de ne prendre souci ni du vêtement, ni de la nourriture du lendemain (*Mt.*, 6, 25 et s.). Et la famille ne doit pas se trouver bien, peut-on croire, de préceptes comme celui que nous donne *Mt.*, 8, 21 et s. :

« Et un autre des disciples lui dit : Seigneur, permets-moi auparavant d'aller ensevelir mon père. Mais Jésus lui répondit : Suis-moi et laisse les morts ensevelir les morts. »

Or, nous savons que le devoir d'enterrer son père était considéré comme particulièrement impérieux pour le Juif pieux ([1040]). Dans la même ligne se place le passage de *Mt.*, 10, 37, que nous connaissons bien, et surtout sa majoration lucanienne (14, 26), qui subordonne la possibilité de devenir un vrai disciple à l'abandon préalable de toute affection familiale ([1041]). Il y a là certainement quelque chose d'assez inquiétant : l'idée d'une opposition fondamentale entre les attachements de ce monde les plus indispensables à la vie humaine et le désir de l'autre vie, celle selon Dieu ([1042]).

Et quand Jésus, pour faire comprendre à ses disciples comment doivent se régler leurs rapports réciproques, oppose le statut qu'il leur présente à l'organisation de l'État (*Mt.*, 20, 25 et s. : « *Vous savez que les chefs des nations les tyrannisent et que les grands les asservissent...* »), ne faut-il pas croire que cette organisation, qu'il n'a pas cru à propos de combattre directement, est, à son jugement, contraire à l'esprit de Dieu ?

Enfin, que penser de la valeur pratique, pour des hommes vivant en société, de recommandations comme celles de *Mt.*, 5, 39 et s. : ne pas résister au mal par la violence ; accepter d'être battu et dépouillé ? Ou de celle de *Mc.*, 9,

43 : arracher l'œil, couper le bras qui sont cause de scandale ; plutôt entrer estropié dans le Royaume que de tomber tout entier dans la géhenne ?

Assurément, l'exégèse de chaque passage ne conclut pas toujours en faveur de son authenticité ; pourtant, d'ensemble, on ne voit pas pourquoi la tradition les aurait inventés tous, puisque, pratiquement, il a fallu ne tenir aucun compte d'eux, mis à part, bien entendu, quelques zèles personnels qui annoncent le cloître, mais n'ont qu'une importance d'indication et d'exception. Quand la question d'authenticité se pose à fond, c'est bien plutôt en face des autres préceptes qui contredisent ou redressent ceux que je viens de rappeler, comme on fait d'exagérations inacceptables.

En réalité, il n'y a pas à parler d'exagérations dans le plan où Jésus s'est placé et qui n'est pas celui d'une pauvre société humaine, plate et terre à terre. Il ne s'agit pas pour lui de perfectionner petitement, çà et là, un groupement de ce genre, mais bien de préparer l'installation de la société divine du Royaume. L'homme y doit collaborer par la pratique des deux vertus synthétiques fondamentales : l'amour et le détachement des biens terrestres dont la tyrannie nuirait à la *métanoia*. On peut admettre que l'œil arraché et le bras coupé ne soient guère plus que des figures : tout le reste non.

Le reste compose le schéma d'une vie parfaite en vue du Royaume imminent, le *schéma d'une vie qui ne doit pas durer*. C'est là sa condition essentielle, et il ne faut pas l'oublier. Que les monitions se présentent *anguleusement*, si, je puis ainsi dire, je n'en disconviens pas ; mais les arrondir quelque peu, en adoucir les termes vaille que vaille, ne donnerait qu'un avantage hasardeux et médiocre. Il resterait toujours une réalité : celle d'une morale de secte eschatologique, une morale pratique du salut. Jésus ne la donne pas, du moins d'après nos textes, comme rigoureusement indispensable à tous ; mais comme la seule vraiment sûre pour atteindre le but, celle à laquelle il faut recourir si on craint de le manquer. On a épilogué sur ces préceptes agressifs, soit en y voyant l'expression d'un « *idéal dont la réalisation constituerait une société à part* » ([1043]), soit en y en-

tendant l'annonce du cloître (Renan). Il ne s'agit pas de cela. Le séculaire effort que l'on a fait pour se représenter la morale de Jésus comme l'expression adéquate de la morale en soi, s'accorde mal avec la liberté d'esprit qu'il faut — et qu'on garde vis-à-vis du Baptiste — pour comprendre que le Nazaréen peut prêcher et qu'en fait il prêche l'*idéal pratique d'une secte* ([1044]), lequel n'a aucun souci, à l'ordinaire, des possibilités permises par les contingences qu'il prétend justement abolir ou mépriser. Mais alors, il semble étonnant que Jésus se contredise, qu'il paraisse, en quelques endroits, accepter la richesse ou consolider la famille, qu'il a, par ailleurs, si allégrement balayées ? Aménagements secondaires de la tradition ? Peut-être en quelques cas, mais pas partout sans doute. N'oublions pas, dans notre embarras, que le Nazaréen a pu ne pas se conformer à notre logique et que nombre de *logia* nous sont parvenus hors du cadre qui les rendrait intelligibles tout à fait. Surtout, remarquons qu'il y a, dans son esprit et dans la loi d'amour qui le régit, une sorte de principe de contradiction, en vertu duquel, et sans même qu'il s'en rende compte, il peut avoir l'air de consolider en détail ce qu'il rejette d'ensemble. Il peut se sentir incliné, dans des cas particuliers qui touchent son cœur, à tenir compte de difficultés que ses principes négligent. Il peut accepter des ménagements individuels et des transitions dans l'ascension vers l'état de perfection en Dieu, qui est la raison d'être et le but de la *métanoia.*

D'autre part convient-il de ne pas transposer des représentations d'aujourd'hui sous les mots que le Nazaréen a peut-être employés. Par exemple, les *pauvres* ne sont pas nécessairement pour lui les misérables : ce sont aussi bien les *anavim.* Lors donc que *Mt.* écrit (5, 3) : « *Heureux les pauvres en esprit* » (μακάριοι οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι), tandis que *Lc.*, 6, 20 dit seulement : « *Heureux les pauvres* », son *en esprit* (τῷ πνεύματι), qui fait glose, donne mieux le sens véritable du *logion* que ne fait la traduction littérale de *Lc.* Les pauvres dont il s'agit sont les hommes qui portent en eux le véritable *esprit de pauvreté* et qui, détachés du souci des intérêts matériels, ne placent d'espoir qu'en Dieu ([1045]).

Ils ne sont peut-être pas riches ; ils se rangent sans doute, le plus souvent, parmi les *amé-ha-harès* ([1046]), mais ce n'est pas leur indigence qui leur vaudra le Royaume. Rien du tout ne nous prouve que Jésus s'intéresse en soi à la pauvreté, pas plus du reste qu'à la richesse. Il serait très naïf de le prendre pour un présocialiste, qui est venu prêcher l'*Évangile des pauvres* ([1047]), sous prétexte que *Mt.*, 11, 5, lui fait dire : « *les pauvres sont évangélisés* » ; car, outre que l'idée se trouve en *Isaïe*, 61, 1, c'est toujours des *anavim* qu'il s'agit en l'espèce. Il peut ressentir pour les petites gens une sympathie naturelle, en même temps qu'il connaît que leurs besoins religieux sont grands, mais on ne voit pas qu'il attache à la pauvreté proprement dite une valeur particulière par rapport à l'acquisition du Royaume. Par quoi il montre du bon sens, car, par elle-même, elle ne détache pas des choses de la terre plus que ne fait la richesse ([1048]). En réalité, Jésus ne s'intéresse qu'au *bon pauvre*, celui qui est comme s'il n'avait rien et ne désirait rien.

Réciproquement, il ne condamne que le *mauvais riche*, celui qui est le serviteur de son bien ; et il ne fait, que nous sachions, aucune objection de principe au droit de posséder et de jouir de ce qu'on a. Il ne dit pas qu'abandonner cet avoir soit la condition *sine qua non* du salut. Bien plus, il sait que de la richesse peuvent sortir maintes œuvres bonnes et très profitables à qui les accomplit ([1049]). Nous sommes aux antipodes du socialisme. C'est donc l'*esprit* dans lequel on est pauvre ou riche qui lui importe et *non le fait* d'être l'un ou l'autre.

IV. LA VIE PRATIQUE ([1050])

De même, la question principale au regard du travail, ce n'est pas celle de savoir si on peut subsister dans l'imprévoyance, vu qu'elle était et est encore résolue en Orient à la satisfaction des usagers. Elle est de savoir si Jésus, incliné, en bon prophète, à exagérer toutes les marques de confiance en Dieu, a déconseillé le travail. En vérité, *il n'en a pas parlé*. Et qu'en aurait-il dit, puisque c'est par le tra-

vail que s'assure et s'organise cette vie humaine dont il annonçait la fin ? Il vivait au milieu des tâcherons et, s'il a détourné de leur chemin quelques-uns d'entre eux, pour les entraîner à sa suite, on ne voit pas qu'il leur ait parlé de vie contemplative en attendant le Grand Jour. Son point de vue n'a pas changé : il ne faut pas que le travail absorbe toute l'attention de l'homme pieux et, s'il peut la lui retirer toute, tant mieux. Faut-il ajouter qu'il n'est pas question de considérer le travail comme un devoir social ? Il ne s'agit pas davantage de savoir ce que donnerait le précepte de l'imprévoyance, si on le généralisait, pour l'appliquer à une société durable.

L'étude du *cas* de la famille conduit à une conclusion analogue. Que le prophète ne prenne pas grand souci des obligations familiales dans la perspective du Royaume où il se place, rien de très étonnant ([1051]). Mais comme, en fait, il s'est constitué une famille chrétienne, les croyants n'ont pas pu accepter — et n'acceptent pas encore — que Jésus ne l'ait pas voulue et constituée. Si cela était, la tradition évangélique nous mettrait en face d'une contradiction vraiment irréductible : mais cela n'est pas. On allègue un texte — un seul — c'est celui de *Mc.*, 10, 3 et s., qui contient l'instruction sur le divorce. Il est probable que la tradition ancienne affirmait une interdiction absolue de la répudiation (cf. *Lc.*, 16, 18) et que c'est le rédacteur matthéen (5, 32 ; 19, 9) qui l'a atténuée en ajoutant *sauf en cas d'adultère*. On croit pouvoir déduire de ce texte que « *Notre Seigneur reconnaît l'institution de la famille comme sacrée et divine* » ([1052]), qu'il « *la conserve et la purifie en en faisant une union que rien ne peut légitimement rompre* » ([1053]). Conclusion abusive et qui confond, chez Jésus, une manifestation d'*amour* avec une *loi*, et la suggestion d'une disposition d'esprit très recommandable avec une obligation sociale. Chasser sa femme, dans n'importe quel cas, c'est faire une mauvaise action, contraire au précepte de l'amour, et les pharisiens ne pensaient pas, sur ce point, autrement que le Nazaréen ([1054]). Le *saint* qui aspire au Royaume ne doit pas être dans une disposition à divorcer, en profitant de la tolérance de la *Thora*. C'est là une recommandation pra-

tique dont je rapprocherais volontiers l'indulgence, également *illégale*, montrée par Jésus à la femme adultère (*Jn.*, 8, 3 et s.). L'idéal du prophète n'en était pas moins, de toute évidence, de renoncer aux relations sexuelles, désormais sans objet et que le Royaume n'acceptera pas (*Mc.*, 12, 25 et Syn.).

Est-ce cela fonder la famille? On est encore allé chercher ([1055]) *Mt.*, 19, 5 : « *Il les a faits mâle et femelle* », pour établir que Jésus proclamait l'égalité de l'homme et de la femme. L'interprétation dépasse de loin le texte ; mais, l'accepterait-on comme vraisemblable, qu'il n'y aurait pas à parler de *féminisme*. L'égalité des deux sexes à laquelle pourrait penser le Nazaréen ne serait toujours que *religieuse* : c'est autre chose. C'est du reste quelque chose, puisqu'en principe le Iahvisme était une religion d'hommes ([1056]). Enfin, il serait hardi de faire de lui un théoricien de la famille, parce qu'il a jugé indigne qu'un fils pût ne pas secourir son père dans le besoin (*Mt.*, 15, 5 et s.). Il n'aurait pu s'intéresser au problème que s'il avait cru à un avenir pour l'humanité, et il n'y croyait pas.

Il paraît inutile de démontrer longuement que ce que nous nommons la *morale politique* n'a pas occupé Jésus. Sa prédication n'était pas en rapport avec les conditions normales d'un État et n'a pris d'elles aucun souci. Il en est ainsi, dit-on ([1057]), parce que les Juifs étaient depuis longtemps gouvernés par des étrangers ; non : il en est ainsi parce que l'État, c'est l'organisation de la durée terrestre et que Jésus n'avait rien à en faire. On a abusé — jusqu'au contresens — du fameux texte de *Mc.*, 12, 17 : « *Rendez à César ce qui est à César* ([1058]) — en l'espèce la monnaie qui porte son image et sert à payer l'impôt — *et à Dieu ce qui est à Dieu* », pour en tirer l'assurance que le prophète reconnaissait les droits de l'État en face de ceux de Dieu. Or, ce qu'il a fait en réalité, ç'a été de proclamer les droits de Dieu en face des exigences du maître terrestre et de subordonner celles-ci à ceux-là, tout en esquivant un piège que lui tendaient ses adversaires. Ils lui ont demandé s'il fallait payer l'impôt romain : s'il répond *non*, il prend une position dangereuse ; s'il répond *oui*, il se perd dans

l'opinion des Juifs pieux. Il ne dit donc pas : *Ne payez pas ; refusez tout service public.* Il ne pose pas la question ; elle ne l'intéresse pas. Comment irait-il provoquer une révolution dans un monde expirant ? Son attitude est celle du *nabi* que les contingences n'atteignent plus. On peut se soumettre à l'impôt romain comme à la faim et à la soif, comme à quelque nécessité étrangère proprement indifférente et qui ne touche pas à la vraie vie ([1059]).

« *Le droit civil ou public*, a-t-on dit ([1060]), *sont des institutions au milieu desquelles la génération évangélique peut se faire sa place sans révolution, quitte à les pénétrer ensuite de son esprit.* » Ce qui est vrai, c'est que Jésus n'a pris aucun souci ni du droit civil ni du droit public, et c'est heureux pour la suite de la vie chrétienne ; car, s'il leur avait appliqué ses principes en les systématisant tant soit peu, il aurait fait figure de *douchobor*. La logique de son esprit devait — si le monde avait duré — l'incliner à une solution « tolstoïsante » du problème posé là. Les chrétiens du type Tertullien, celui du *De corona militis*, le comprendront bien. Si, tout au contraire, le christianisme a paru, au cours des siècles chrétiens, comme le meilleur soutien de la loi civile et publique, c'est que le droit civil et l'autre *se sont adapté l'Évangile*, en laissant tomber plus que la lettre de ses prescriptions fondamentales, son esprit lui-même. Ils ne pouvaient faire autrement, et la vie était à ce prix ; mais du soin de cette vie-là, Jésus ne s'embarrassait pas.

Il ne se plaçait pas à un point de vue différent au regard de ce que nous nommons *la culture*. La science et ses droits, la civilisation et ses avantages ne font pas question pour lui. Très certainement, pour autant qu'il les connaissait — et ce n'était guère — elles ne lui étaient pas sympathiques et, s'il avait eu à se prononcer sur elles, je ne doute pas qu'il les eût condamnées, parce qu'elles expriment, pour ainsi dire, *l'état de choses de ce monde*, celui-là même dont il annonçait et attendait la disparition. Faire justifier la civilisation moderne par Jésus, c'est un paradoxe vraiment comique.

Je ne vois donc nulle part de contradiction véritable dans la pensée du Nazaréen, mais, tout au contraire, une très

remarquable unicité de point de vue, une parfaite cohérence de principes. Les difficultés ne viennent que de nous, qui ne laissons pas toujours les textes dans leur authentique perspective d'histoire. Le Royaume imminent fait face au monde présent et s'oppose à lui ; Jésus se sent tout désir pour l'un, toute indifférence pour l'autre ; mais la loi d'amour, qui le domine et l'entraîne, tempère et adoucit, dans la pratique et les cas particuliers, les rigueurs que supposerait une application logique des principes, par un mouvement du cœur tout spontané et sans appel à la stricte logique.

Et maintenant essayons de caractériser d'ensemble l'éthique de Jésus.

Ce n'est vraiment pas une morale, j'entends une législation éthique raisonnée, ordonnée, prévoyant et organisant ses applications à la vie, faite pour la vie. Les préceptes de Jésus *ne visaient l'ordre présent du monde ni temporairement ni définitivement* ([1061]). Ils représentent même au fond tout le contraire, c'est-à-dire un effort pour déterminer dans l'homme, on pourrait dire *a priori*, un état d'esprit, une disposition profonde et comme automatique à se détacher de la vie, à s'orienter complètement vers une réalisation de son être toute différente de celle que suppose et réclame la vie.

Les préceptes positifs qu'elle formule dans les cas particuliers que l'occasion lui offre : Faites ceci ou ne faites pas cela, n'ont aucune originalité. Ils appartiennent à la sagesse biblique, à la rabbinique, voire à celle des nations. C'est perdre son temps que de chercher à établir le contraire ([1062]). De ce point de vue, la *merveilleuse supériorité de l'éthique chrétienne* n'est qu'une vision de théologien ([1063]). Je ne prétends pas que, par la suite et sous la poussée de la nécessité de la vie, qui s'obstinait à ne pas finir, le christianisme ne soit pas arrivé à constituer une morale élevée et efficace, ni même que les enseignements de Jésus, du moins la loi d'amour, n'y aient pas joué un rôle fort intéressant de *ferment* ; je dis que la pensée de Jésus n'est pas, sur ce point, plus que sur les autres, à confondre avec celle des Pères. L'originalité véritable de Jésus, elle tient toute : 1° dans sa

représentation de l'existence humaine, de ses contingences et de ses obligations, sous l'angle de la réalité future qu'il voit poindre ; 2° dans l'orientation totale de son esprit face au Royaume ; 3° dans la souveraineté de la loi d'amour qui est la conséquence de cette hantise eschatologique ou qui, du moins, ne s'explique que par elle.

Les théologiens, obligés de concéder que le fond des préceptes du Maître retenus par la morale chrétienne n'appartient pas qu'à lui, soutiennent volontiers qu'il lui reste l'originalité de les avoir *réunis* et présentés comme figurant la vie nécessaire d'un homme réel ([1064]). Comme la vie d'un homme qui abandonne la vie, qui la coordonne à une transformation imminente du monde, où elle s'anéantira en Dieu, voilà ce qu'il serait juste de dire. Encore convient-il d'ajouter que la prétendue *réunion* n'a point dépassé, que nous sachions, l'assemblage fortuit.

Prise en elle-même, cette morale réputée parfaite nous est étrangère et nous scandalise ([1065]). Ce qu'on nomme la morale chrétienne, celle qui s'est fondée sur les préceptes accessoires, occasionnels et empiriques du Nazaréen, elle est née de la faillite de l'idéal de Jésus. Cet idéal n'a de sens que considéré en fonction des fins dernières qu'il assigne à l'homme et au monde.

Chapitre X

Les fins dernières

I. LE TABLEAU DES CHOSES DERNIÈRES

Il apparaît à première lecture des Synoptiques que Jésus, si exclusivement orienté qu'il soit vers les fins dernières de l'homme, n'a pas plus de système eschatologique qu'il n'a de système éthique. Il sait seulement que la vie nécessaire qu'il propose à ses disciples a pour but le Royaume.

Dans le milieu où il vivait, on insistait, parfois avec un débordement d'imagination intempérant, sur la description de ce qui se passerait quand le monde présent finirait et que s'installerait l'autre. On croyait généralement que tout ou partie du peuple innombrable des morts sortirait de la tombe, en revêtant une forme qui conserverait à tout homme sa personnalité. Chacun des ressuscités se présenterait devant le Juge suprême, afin de recevoir la juste rémunération de son existence terrestre : aux bons, la vie bienheureuse dans le Royaume de Dieu ; aux mauvais — quand on acceptait qu'ils sortissent du *schéol* — l'exil dans l'abîme des ténèbres et de l'horreur, en compagnie du Diable. Il ne nous est pas facile de deviner quelle position Jésus a prise au regard de toute cette fantasmagorie qui, probablement, n'était *de foi* nulle part en Israël. La difficulté principale de l'enquête, sur ce point, tient à ce que l'espérance qui avait provoqué et soutenu la mission du Nazaréen, celle de l'imminent avènement du Royaume, ne s'est pas réalisée : les disciples ont été certainement amenés, par la force des

choses, à modifier plus ou moins les points de vue de leur Maître, et il est à craindre que nos Évangiles nous donnent plutôt, et sans nous prévenir, la manière de voir de leurs rédacteurs que celle de Jésus. La meilleure preuve qu'il en a été ainsi, nous la trouvons dans les divergences rédactionnelles faciles à relever dans les textes parallèles. Il paraît de même évident, dès qu'on y prend garde, que plusieurs passages de l'Ancien Testament ont été utilisés par la tradition, pour se compléter et se préciser, sans qu'il y ait la moindre vraisemblance que Jésus lui-même ait eu recours à eux. Quoi qu'il en soit, il saute aux yeux que le tableau des choses dernières selon Jésus, qu'il nous est possible de tracer en rapprochant les indications sporadiques de nos Évangiles, n'est ni net, ni cohérent, ni complet.

Qu'il ait tout à fait rejeté l'apocalyptique populaire, ce n'est guère probable. Remarquons, en effet ([1066]), que, dans les passages de la Synopse où il est censé parler du Grand Jour, non seulement il adopte un langage d'apocalypse, mais encore il suit le schéma général du drame qu'on est accoutumé de trouver dans les livres apocalyptiques. Retouches ou additions postérieures désireuses de suppléer à ses silences ? Peut-être ; mais ses silences eux-mêmes, comment les expliquer, sinon par la vraisemblance qu'il acceptait ce qui se disait ordinairement autour de lui ([1067]) ? D'où il suit que les propos que les Évangélistes lui prêtent doivent ressembler fort à ceux qu'il aurait tenus lui-même en l'espèce, s'il avait parlé.

Il existe bien en *Mc.*, 13, une description de la grande crise finale (venue probablement des *Logia* et utilisée par *Mc.*, 24 et *Lc.*, 21) ([1068]) : confusion, troubles, douleurs qui précéderont l'apparition du Messie ; installation « *là où elle ne doit pas être*, c'est-à-dire dans le Temple, de l'*abomination de la désolation* » (13, 14 : τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως) ([1069]), suivie d'un temps d'effroyables calamités qui détruiraient tout être vivant, si Dieu n'y mettait un terme ; bouleversement de la nature, puis apparition du Fils de l'Homme dans toute la féerie daniélique. Par infortune, l'authenticité de cette fulgurante péricope est insoutenable ; on s'en convaincra aisément en constatant la liberté avec laquelle les trois

rédacteurs l'ont traitée [1070]. Les conservateurs, ceux du moins dont l'intrépidité fléchit devant l'évidence, tels Dewick et Batiffol, en conviennent, soutenant seulement que le rédacteur a pu enchâsser quelques *logia* de bon aloi dans sa composition artificielle. Peut-être ; mais les retrouver à coup sûr n'est pas aisé, car le morceau ne reflète pas la foi des disciples immédiats, mais celle d'hommes que trouble et inquiète le retard de la *parousie* et qui s'encouragent à la patience, en imaginant, conformément au schéma apocalyptique juif, qu'il se passera ceci ou cela quand enfin le jour promis se lèvera [1071]. Si juives paraissent les composantes de ce tableau, qu'on a pu supposer que son cadre au moins venaitd'une petite apocalypse préchrétienne. Les conservateurs, qui ne veulent pas supporter cette hypothèse, devraient bien, au moins, avouer que Jésus a parlé tout comme aurait fait un Juif. C'est en effet vraisemblable, car s'il avait tenu un autre langage on a du mal à croire que la tradition n'aurait pas gardé quelque trace de la différence et qu'elle aurait demandé ses compléments à l'imagination juive.

Jésus n'a jamais pensé que le Royaume fût réservé uniquement aux justes qui vivront encore à l'aurore du Grand Jour. Autour de lui, les avis différaient sur l'extension du merveilleux phénomène, mais les plus modestes y comprenaient les justes d'autrefois, du moins ceux d'Israël. Seuls, paraît-il, les sadducéens ne croyaient pas à la résurrection (*Mc.*, 12, 18). Les *monistes* qu'étaient les anciens Juifs ne pouvaient concevoir une autre vie pour l'homme que sous les espèces d'une reconstitution de son être ; mais l'introduction dans le plan de la pensée juive du *dualisme* grec qui, méprisant le corps, attachait l'immortalité au principe spirituel de l'homme, à son *âme*, avait compliqué les choses. Résurrection des morts et immortalité de l'âme, deux principes contradictoires qui trouvaient sans doute, vaille que vaille, des conciliations dans la pratique, mais entre lesquels aussi les opinions pouvaient se diviser, ou qui, en s'affrontant, posaient des questions difficiles à trancher. Par exemple, celle de savoir si la résurrection se ferait vraiment *dans la chair*, ou seulement *dans la personne* et, en ce dernier cas,

comment se caractériserait la personne ? Sur ces deux points considérés séparément ou dans leur rapport, Jésus, que nous sachions, n'a rien dit. Il croit à la résurrection et il paraît avoir la notion d'un principe d'immortalité inhérent à l'homme et que nos textes appellent *l'âme* (ψυχή), sans le définir ; peut-être une mauvaise vie le fait-elle perdre ([1072]). Ce principe étant différent du corps, on peut penser que c'est lui qui se manifestera lors de la résurrection.

Mais que devient-il en attendant, après la mort corporelle ? Jésus ne l'a pas clairement dit ([1073]) et je crois bien hasardeux de chercher à lier ensemble les misérables traits épars dans nos textes pour leur imposer figure de réponse. Cependant, s'il avait été convaincu que tout l'homme, toute sa personnalité utile subsistait dans son âme immortelle, il n'aurait pas eu besoin d'attendre et de prêcher le Royaume ([1074]). A quoi bon rêver d'une transformation matérielle du monde humain ? Est-ce que le *monde de Dieu* ne s'organisait pas, depuis la mort du premier homme, par l'addition, de génération en génération, des âmes de tous les justes défunts ? Il existait donc déjà au-dessus du monde terrestre, dans un autre plan que lui : quelle nécessité de parler de bouleversement et de résurrection ? Puisque Jésus a prêché uniquement pour annoncer le Royaume eschatologique, il faut que le principe immortel dont il admet l'existence en l'homme ne soit pas tout ce qui ressuscitera. C'était, je pense, l'opinion qui prévalait dans son milieu.

Un passage de *Lc.*, 16, 19-31, et qui n'appartient qu'à lui, mérite pourtant notre attention. On y lit que, dès que le pauvre Lazare — supposé pieux — meurt, il est porté par les anges dans le sein d'Abraham (εἰς τὸν κόλπον Ἀβραάμ). Le riche, à son tour, meurt et on l'enterre. « *Et dans l'enfer* (ἐν τῷ ᾅδῃ) *ayant levé les yeux, parmi les tourments où il était, il vit Abraham de loin et Lazare dans son sein.* » Il fait appel à la pitié du patriarche qui, lui ayant répondu qu'en somme il a reçu sa part sur la terre, ajoute :

« Et avec tout cela, il y a entre vous et nous un grand abîme établi (χάσμα μέγα ἐστήρικται), de façon que ceux qui voudraient passer d'ici vers vous ne le puissent pas, ni ceux de là-bas passer chez nous. »

Ni la composition, ni le sens de la parabole ne nous intéressent pour le moment ; nous voudrions seulement savoir ce que c'est que le *sein d'Abraham*. C'est un endroit où l'on est bien, comme l'enfant aux bras de sa mère ([1075]) ; un endroit où l'on est reçu par Abraham, Isaac et Jacob, ainsi que nous lisons en *IV Macc.*, 13, 16 ; celui-là même dont un *Targum* ([1076]) nous dit : « *comme le jardin d'Éden, dans lequel personne n'a le droit d'entrer excepté les justes, dont les âmes y seront introduites par les anges* » ; celui enfin que *Lc.*, 23, 43 nomme *le paradis* ([1077]). (« *En vérité je te dis : ce soir tu seras avec moi dans le paradis* » ; c'est la promesse de Jésus au bon larron). Quant à l'*enfer* de notre texte, c'est l'ancien *schéol*, plus ou moins hellénisé, puisqu'on y souffre comme dans le classique Tartare.

On admettrait difficilement que Jésus imaginât que l'on pût dialoguer de l'enfer au paradis et qu'Abraham conversât avec les gens du Hadès. Ce ne sont là que figures et manières symboliques de parler. Il reste l'idée que, dès leur mort, ce qui ne meurt pas des justes va dans le paradis et des mauvais dans l'enfer. On songe donc à une sorte de *judicium particulare*, comme disent nos théologiens, en attendant le *judicium generale*. Les pharisiens croyaient quelque chose comme cela, soutenant que les justes seuls ressusciteraient dans leurs corps, tandis que les autres continueraient à subir le châtiment qu'ils avaient mérité ([1078]). Seulement, était-ce là croyance partagée par Jésus ou seulement acceptée par le rédacteur lucanien ? Nous l'ignorons.

Et nous ne savons pas davantage comment le Nazaréen se représentait la résurrection. Attendait-il vraiment la résurrection de la chair, telle que l'Église finira par l'admettre et sous la forme lourdement matérielle qui a si souvent servi de thème aux plaisanteries des païens ? Ce n'est pas du tout certain. Nous verrons Paul s'éloigner sensiblement de cette façon grossière de se représenter la grande renaissance. Pour lui, ce qui sortira de la terre, ce ne sera pas ce qu'on y aura déposé, mais quelque chose qui, tout en y ressemblant, en différera *essentiellement* : une véritable création de Dieu, *un corps glorifié*. Or, en *Mc.*, 12, 18-27 (et Syn. : *Mt.*, 22, 23-33 ; *Lc.*, 20, 27-38) semble

bien impliquée une idée du même genre, puisqu'il y est dit que ceux qui ressusciteront seront semblables aux anges et désexués (*Mc.*, 12, 25). D'où il faudrait sans doute conclure à la résurrection des personnes plutôt qu'à celle des corps ([1079]). L'indice en est faible, c'est certain ; mais il y a moins encore à tirer de la doctrine qui a fini par prévaloir dans l'orthodoxie chrétienne, parce qu'elle s'est fondée sur ce qu'elle a cru savoir de la résurrection corporelle du Christ. Les négations juives et les contradictions *docètes* ([1080]) l'ont poussée à insister sur le côté matériel du miracle et à en exagérer le réalisme. Du même coup, les conditions de la résurrection de n'importe qui se sont trouvées fixées.

Nous savons déjà qu'il n'y avait pas entente en Israël sur l'extension que recevrait la résurrection. D'aucuns niaient purement et simplement que les morts dussent renaître. Sans parler de l'opinion des sadducéens, qui soutenaient que l'âme mourait comme le corps ([1081]), il existait une tradition, représentée pour nous par plusieurs d'entre les deutérocanoniques, le *Siracide*, *Judith*, *Tobie*, *1 Macc.*, qui ignorait la résurrection ([1082]). D'autres hésitaient : qui ressusciterait ? Tous les justes, tous les Juifs, ou tous les hommes ? Au premier abord, on pourrait croire que, puisque Jésus admettait la présence en l'homme d'un principe d'immortalité et, semble-t-il, attendait le jugement dernier de toute génération, il devait accepter la résurrection de tous les hommes ; mais les pharisiens, qui, eux aussi, croyaient à l'*âme* immortelle, limitaient la résurrection aux justes. Et il se trouvait des Juifs pour attendre le jugement final sans le faire précéder de la résurrection, ou en la bornant à celle des justes ([1083]). Nos textes nous laissent dans l'incertitude. Nous lisons en *Lc.*, 20, 35, que « *ceux qui auront été jugés dignes d'avoir part au monde à venir et à la résurrection des morts, ne sont ni époux ni épouses...* ». Ce sont ceux-là que l'Évangéliste nomme *les fils de la résurrection* (τῆς ἀναστάσεως υἱοὶ ὄντες). Par malheur, ces versets, si intéressants dans leur apparente netteté, n'appartiennent qu'à *Lc.* et ont toutes chances d'être rédactionnels, car *Mc.* et *Mt.* n'y font pas écho. D'ailleurs, de ce que le texte

lucanien ne s'intéresse ici, visiblement, qu'à la résurrection des bienheureux, il ne s'ensuit pas nécessairement qu'il exclue la résurrection générale ([1084]). Cependant *Lc.*, 14, 14, paraît aussi réserver la résurrection aux seuls justes (τῇ ἀναστάσει τῶν δικαίων).

L'idée, assez commune, que les démons et autres esprits sans corps seraient pourtant soumis au jugement, achève de nous faire comprendre la possibilité de ne pas garder entre résurrection et jugement une liaison indissoluble. Ne dirait-on pas que l'idée en cause passe en *Mt.*, 8, 29 :

« Et ils (les démons dont Jésus est en train de délivrer les possédés de Gadara) se mirent à crier : Quoi de commun entre nous et toi, Jésus, fils de Dieu? Es-tu venu ici nous tourmenter avant le temps? » (ἦλθες ὧδε πρὸ καιροῦ βασανίσαι ἡμᾶς).

De ce que le rédacteur matthéen a écrit cela, il y aurait grande imprudence à se persuader que Jésus l'a pensé ; mais enfin, nous voyons qu'il a pu croire au jugement des mauvais sans leur accorder le bénéfice de la résurrection.

Cependant, quand *Mc.*, 12, 24-27 (et Syn.), parle de la résurrection des sept maris de la même femme, qui, sans doute, ne sont pas tous des justes, ne paraît-il pas corroborer l'attente de la résurrection générale? Mais, comme il ne s'agit que d'un *cas* hypothétique et disposé sur mesure pour embarrasser le prophète, nous n'en pouvons rien tirer. Non plus d'ailleurs que de *Mt.*, 25, 31 et s., où il est question de la comparution devant le Juge, de toutes les nations (πάντα τὰ ἔθνη), parce que la péricope entière est certainement rédactionnelle et incohérente ([1085]).

Au total, nous restons hors d'état de nous représenter ce qu'a été l'enseignement de Jésus sur ce point capital, puisqu'il n'y a qu'en *Jn.*, 5, 28-29, que s'affirme clairement la résurrection universelle. Je pense que, s'il y avait insisté, la tradition serait moins incertaine. Nous ne savons et ne saurons jamais à laquelle des diverses représentations acceptées de son temps parmi les Juifs, le Nazaréen s'attachait.

II. LE JUGEMENT

A propos du jugement, se posent également devant nous plusieurs questions auxquelles nous n'avons guère les moyens de répondre. A s'en tenir aux recommandations de son éthique, et au soin qu'elles mettent à transformer les pécheurs pour en faire des élus, il faut croire que Jésus attend un jugement *individuel* ; c'est l'*homme* qui comparaîtra et non le *peuple*, et on a pu dire ([1086]) avec raison que, de cette représentation, tout nationalisme s'était évanoui. En second lieu, il semblerait que le jugement comportera, sur la vie de chaque homme, une enquête poussée jusqu'à un détail dont les Anciens, en général, ne prenaient pas souci et qui descendra des actes aux paroles, aux intentions et jusqu'aux pensées. On a retrouvé dans ce trait l'enthousiasme des Prophètes pour le triomphe de la stricte justice ([1087]).

Quant aux modalités que revêtira le jugement, au dire de Jésus, c'est pour nous l'obscurité. Batiffol remarque ([1088]) que, dans les divers textes où il nous en est parlé, « *l'essentiel est la coordination de la doctrine du Royaume à la doctrine du Salut. Tout le reste est secondaire, variable, relatif.* » C'est exact ; mais quand nous nous demandons si Jésus, au regard du jugement, mettait bien *l'essentiel* où les Évangélistes le placent, nous demeurons sans réponse. Le seul passage qui contienne une espèce d'indication — insignifiante — c'est *Mt.*, 25, 31-46, qui nous représente les nations assemblées devant le trône de gloire du *Fils de l'Homme.* Quand même le texte en cause ne serait pas purement rédactionnel — ce qu'il est — il ne nous renseignerait pas sur le jugement proprement dit : « *Et il séparera les uns d'avec les autres*, y lit-on, *comme le berger sépare les brebis d'avec les boucs, et il placera les brebis à sa droite et les boucs à sa gauche.* » C'est tout. Aucun renseignement sur la façon dont le choix se fera. C'est pourquoi on a pensé ([1089]) qu'il s'agissait d'une sélection opérée instantanément, plutôt que des opérations d'un tribunal. Mais, en vérité, que fonder sur un verset qui s'intéresse bien plus à la leçon qu'il escompte du jugement qu'au jugement lui-même ? Pourtant

plusieurs textes semblent faire allusion à une grande séance de justice ; ce sont *Mc.*, 8, 38 (et Syn. ; *Mt.*, 10, 32-33 et *Lc.*, 12, 8-9), *Mt.*, 16, 27 et *Lc.*, 9, 26, qui, tous, tendent au même but : faire réfléchir ceux qui pourraient méconnaître ou mépriser le *Fils de l'Homme* dans le présent, par la crainte de sa revanche au Grand Jour, et tous, par cette tendance même, se révèlent certainement rédactionnels. Ils répondent à un sentiment de la communauté chrétienne qui n'a pas pu être celui de Jésus, et ne valent, dans le cas qui nous occupe, pour nous servir à quoi que ce soit. J'accepterais volontiers que Jésus ait cru à un jugement solennel ; mais, en dehors d'impressions que je n'entreprendrais pas de justifier positivement, je ne fonde ce consentement que sur le fait suivant : la représentation que nos Évangélistes lui ont prêtée était courante autour de lui et elle ne supposait pas nécessairement une organisation de détail, qui n'a jamais été sans difficulté pour personne.

Au tribunal suprême, quel sera le juge ? Les Juifs croyaient ordinairement que ce serait Dieu lui-même. Pourtant, il paraît probable que l'idée était déjà venue à certains d'entre eux, en conséquence de leur répugnance pour l'anthropomorphisme de Iahvé, que ce pourrait bien être le Messie, agissant au nom de Dieu. Par malheur, cette transposition n'est attestée que dans des écrits tardifs et suspects d'interpolation chrétienne, tels *Hénoch* et *IV Esdras* ([1090]). A première vue, les Synoptiques semblent hésiter entre trois réponses : 1° C'est Dieu le Père qui jugera et Jésus paraîtra devant lui, ou à côté de lui, comme *témoin* (*Mt.*, 10, 32-33 ; *Lc.*, 12, 8-9 ; *Mt.*, 7, 22-23 ; *Mt.*, 18, 35 ; *Lc.*, 18, 7 ; *Mt.*, 13, 30). — 2° C'est le *Fils de l'Homme* qui viendra, avec ses anges, dans une apothéose daniélique, comme délégué de Dieu et qui *rendra à chacun selon ses œuvres* (*Mt.*, 16, 27 ; 25, 31 ; 24, 50). — 3° Ce seront les anges du Fils de l'Homme, envoyés par lui, qui épureront son Royaume (*Mt.*, 13, 41). On dirait qu'il s'agit d'une sorte de mesure de police que n'accompagne aucune démonstration apocalyptique. — Que choisir, s'il faut choisir ?

Nous sommes au point où nous avons le moins de chances de retrouver la pensée authentique de Jésus, car la prompte

transformation du prophète en Messie, puis en dieu sauveur, a exigé impérieusement des transpositions fondamentales dans tout ce qui touchait à son rôle eschatologique. L'abondance des textes matthéens sur le Christ-juge est déjà fort inquiétante, fondés comme ils le sont sur une affirmation toute paulinienne : « *Toutes choses lui ont été remises par le Père* » (*Mt.*, 11, 27. — Cf. *Mt.*, 13, 41-43, 49 et s.; 16, 27; 22, 11-14; 25, 32). Ainsi, l'épuration du Royaume *du Fils de l'Homme* par *ses* anges, vient de la parabole de l'Ivraie, qui, telle qu'elle s'offre à nous, et comparée au reste de l'Évangile matthéen, crie l'invention rédactionnelle, dans la plus grossière invraisemblance ([1091]).

Il ne serait pas impossible certainement que Jésus, sans se croire lui-même le Messie, eût réservé à *Celui qui doit venir* un rôle important dans le scénario du jugement; mais il est bien hasardeux d'en chercher un indice sous l'affirmation matthéenne que le *Fils de l'Homme* — représentation, je le répète, tout étrangère au Nazaréen — avouera ou désavouera ceux qui l'auront avoué ou désavoué ici-bas, « *lorsqu'il viendra dans la gloire de son Père avec les saints anges* ». C'est de la *parousie* qu'il s'agit là, et ce n'est pas Jésus qui a imaginé la *parousie*. En fait, nous ignorons complètement ce que Jésus pensait du Messie et quels emplois il lui réservait.

En vérité, il serait vain de chercher à réduire les contradictions évangéliques : nous sommes ici hors d'état de rien savoir et je pense que nous avons été jusqu'aux limites du possible en disant, tout sèchement, que Jésus croyait à la réalité du jugement ([1092]). C'est peu, mais nous comprenons aisément pourquoi ce n'est que cela.

Je ne me demanderai pas — et pour cause — comment le Nazaréen se représentait le paradis et l'enfer; mais il serait intéressant de savoir quelle proportion d'élus et de réprouvés il prévoyait. Les élus devaient être les *justes*, ceux que la *métanoia* rendrait tels. Il se peut qu'au début de sa prédication, il ait espéré que sa parole pousserait beaucoup d'hommes dans la voie salutaire qu'il leur ouvrait. Il n'a pas dû conserver cette illusion longtemps. C'est pourquoi le rédacteur matthéen n'a sans doute pas tort de lui

prêter, à la fin de sa carrière, cette formule désabusée qui pourrait bien représenter une conclusion d'expérience : « *Beaucoup d'appelés et peu d'élus* » (*Mt.*, 22, 14). C'était, du reste, celle de la sagesse juive en ce temps-là ([1093]).

En somme, nos Synoptiques, déformés par les exigences de la foi apostolique et postapostolique, ne nous permettent plus de faire une réponse probable à aucune des questions que pose pour nous la représentation que Jésus se faisait des fins dernières de l'humanité. La vraisemblance reste qu'il ne se séparait pas des opinions et croyances de son milieu. Elles étaient, par malheur, confuses et diverses, et nous ne pouvons définir assez précisément le *milieu* de Jésus, ni reconnaître les idées qui y prévalaient, pour que cette constatation nous serve à grand-chose. Nous ne disposons même pas des moyens de dire avec certitude s'il gardait ou non quelque place dans sa perspective d'avenir au Messie guerrier et victorieux, dont tant de ses compatriotes attendaient le suprême réconfort d'Israël. Certes, nos textes semblent prévoir la venue du Messie comme un événement inopiné que suivra immédiatement l'inauguration du Royaume ; mais ce n'est pas une raison suffisante pour que Jésus l'ait cru. Car entre nos Évangélistes et lui il y a plus qu'une différence de temps et de milieu ; il y a une différence radicale d'esprit et un total changement de perspective.

Chapitre XI

L'originalité de Jésus

I. LA NOUVEAUTÉ DE L'ENSEIGNEMENT DE JÉSUS

Au terme de notre enquête sur l'enseignement de Jésus, deux questions se posent devant nous : 1° En quoi le Nazaréen a-t-il été original et qu'a-t-il apporté de nouveau ? — 2° En quoi, puisqu'il n'était disposé que pour préparer ceux qui l'écoutaient à une crise qui ne s'est pas produite, son enseignement enfermait-il pourtant des éléments de durée ? Sur le premier point, nous avons, chemin faisant, fixé déjà plus d'une constatation ; il s'agit surtout de les rassembler. Sur le second, nous allons rencontrer un débat d'importance, puisqu'il doit décider si, dans la genèse de la religion qui se réclame de Jésus, les idées professées par le prophète ont tenu, comme certains le soutiennent, le rôle essentiel, ou si, au contraire, comme d'autres le prétendent, elles n'en ont joué aucun.

L'explication que les Évangiles nous proposent de la mise en train de l'enseignement de Jésus, en le rattachant à celui du Baptiste, a le mérite de la simplicité et de la clarté ; il n'est pas aussi évident qu'elle ait celui de l'exactitude. On ne peut pas ne pas remarquer la différence de ton entre la prédication de Jésus et celle dont il est censé prendre la suite ; le contraste entre l'Annonce faite dans la colère par un ascète sauvage et menaçant, et la Bonne Nouvelle annoncée dans la bienveillance par un prophète indulgent et pitoyable aux pécheurs ([1094]). L'opposition est

même telle — si la notation traditionnelle est exacte — qu'on ne l'explique pas en la réduisant à une affaire de tempérament et de caractère. Il y a donc, au point de départ de la carrière de Jésus, un mystère que nous sommes incapables de pénétrer; aux origines de son état d'esprit et de sa croyance particulière, une obscurité que tous nos efforts n'éclaireront pas. Un critique ([1095]) écrivait naguère : la visite au Jourdain nous « *aide à jeter un regard en arrière dans les silences de Nazareth ; c'est une fenêtre sur l'esprit de Jésus* ». C'est, par malheur, une fenêtre qui donne sur le noir, en supposant qu'elle soit vraiment ouverte, c'est-à-dire que Jésus soit bien venu au Jourdain. Et, s'il y est venu, qu'a-t-il emprunté au Baptiste de ce qui sera son fond d'idées par la suite, en plus des deux thèmes fondamentaux, imminence du Royaume et nécessité de la *métanoia*? Nous l'ignorons sans remède ; comme, du reste, nous ignorons ce qu'il aurait pu prendre à un homme dont nous ne savons même pas s'il avait une doctrine, s'il appartenait à une secte ou n'était qu'un enthousiaste isolé.

Au cours de notre exposé, nous avons signalé plus d'un trait de l'enseignement de Jésus que nous avons pu qualifier de *sectaire*, c'est-à-dire se rapportant aux préoccupations et à l'esprit d'un petit groupe clos. Son nom même, *le Nazaréen*, nous oriente dans le même sens. Pourtant rien, absolument rien, dans nos textes ne nous met sur la trace d'une dépendance certaine du prophète envers quelque secte juive, dont il propagerait la doctrine. Depuis le XVIIIe siècle, d'interminables discussions ont agité le problème, sans le résoudre. De même que tous les efforts tentés pour rattacher Jésus à l'essénisme sont demeurés vains, car du point de vue qui est le nôtre en ce moment, nous n'apercevons guère que des contrastes entre ce que nous savons de la doctrine essénienne et ce que les Synoptiques nous montrent de celle de Jésus, comme entre les façons de faire des Esséniens et les siennes. Sans écarter en principe la possibilité d'influences de détail, d'ailleurs impossibles à préciser, il nous faut renoncer à chercher des éclaircissements dans les couvents des bords de la mer Morte sur la nature propre de l'enseignement du Nazaréen. A plus forte raison, ses

relations avec la doctrine des autres sectes juives, que nous ne faisons guère que soupçonner, si elles réservent toutes les possibilités qu'on voudra, restent pour nous pratiquement insaisissables. Soit que la tradition ait fait disparaître de l'enseignement de Jésus des traits qu'elle jugeait compromettants ou qui ne l'intéressaient pas, soit qu'elle nous ait donné de lui une image approximativement fidèle, il est certain qu'elle nous laisse l'impression que c'était sur un fond de croyances ordinaires et courantes en Israël que le Nazaréen travaillait. Les nombreux rapprochements que nous avons dû faire entre ce qu'il est censé avoir dit et ce qui se disait autour de lui, dans les Écoles et parmi les hommes pieux, suffisent à la fortifier. Pour employer une expression naguère à la mode, on peut dire que l'*essence* de l'enseignement de Jésus, du moins par sa substance, sinon par sa mise en œuvre, ne paraît pas très différente de l'essence du judaïsme pharisien. Les écrivains juifs d'aujourd'hui insistent volontiers sur ce point et il est difficile de ne pas leur donner raison ([1096]).

Et pourtant, s'il est une intention qui s'affirme dans la Synopse, c'est bien celle de marquer une constante et irréductible opposition entre Jésus et les pharisiens. On songe d'abord au texte de *Mc.*, I, 22 : « *car il les enseignait comme ayant autorité* (ὡς ἐξουσίαν ἔχων) — ce qui est l'attitude caractéristique du prophète — *et non comme les scribes* » — lesquels sont toujours associés aux pharisiens par nos Évangélistes. Est-ce qu'il ne faut pas entendre que l'enseignement du Nazaréen s'oppose à celui des Écoles, au moins par son esprit et par ses procédés ? De leur part, les pharisiens poursuivent Jésus d'une haine tenace ; ils sont partout sur ses pas pour le contrarier, l'embarrasser, le compromettre et, finalement, le supprimer.

La tradition a sans doute reporté jusqu'à Jésus l'animosité que les communautés chrétiennes ressentaient contre le rabbin juif, très redoutable ennemi de leur propagande. On a même soutenu ([1097]) qu'elle avait totalement inventé l'hostilité réciproque de Jésus et des pharisiens ; que lui et eux étaient foncièrement d'accord ([1098]). Alors, n'est-ce pas sous l'influence des idées pharisiennes qu'il a parlé ? Ne repré-

sente-t-il pas une sorte d'adaptation populaire du pharisaïsme ? Il serait téméraire de répondre *oui* trop vite. Tout son enseignement, nous dit-on, se retrouve dans le *Talmud* ([1099]). Prenons garde. D'abord, la rédaction des parties anciennes du *Talmud* ne remonte pas plus haut que la fin du IIe siècle de notre ère, et la tradition orale qui représente ses assises, encore que plus ancienne et peut-être contemporaine de Jésus, en ce qui regarde le *Pirké Aboth*, reste suspecte de contaminations troublantes. Ensuite, si, dans le *Talmud*, il y a l'enseignement de Jésus, il y a aussi bien d'autres choses, que cet enseignement a laissé tomber ([1100]). Le triage constituerait déjà une sérieuse originalité et qui favoriserait l'hypothèse de l'*indépendance* plus que celle de la dépendance.

Je ne crois pas du tout impossible que Jésus ait détesté et combattu — à charge de revanche — non pas *le* pharisaïsme, mais *un* pharisaïsme, celui-là même auquel les modernes ont trop longtemps borné leur curiosité et le seul qu'ils aient voulu voir dans le *Talmud* : celui qui confond le légalisme strict, le formalisme desséchant, le scrupule vide, avec la vraie piété ; qui se contente, du moins en apparence, du geste et du paraître faire. A côté de celui-là, il y en a eu un autre, que Jésus n'a pu qu'approuver ; car, parmi ces hommes qui considéraient comme un devoir rigoureux de mettre à part la dîme de leur menthe et de leur sel, qui ne mangeaient qu'après s'être rituellement purifié les mains, qui veillaient à ce que leur vaisselle fût certainement pure, qui se posaient des cas de conscience saugrenus pour renchérir sur l'observance légale du sabbat, qui — ce qui est plus grave — plantaient autour de la Loi, d'un effort patient, cette haie rébarbative d'obstructions et de restrictions décourageante au peuple, parmi ces hommes, dis-je, il en est qui ont eu l'idée d'un *contenu essentiel* de la Loi ([1101]) ; l'idée qu'il était très simple et que s'y tenir pouvait suffire pour plaire à Dieu et même, qui plus est, pour entrer dans le peuple de l'Alliance. Ils en étaient venus aussi, dans la période qui avoisine le temps de Jésus, à se convaincre que le légalisme superficiel pourrait bien n'être pas indispensable et qu'on ne se rapproche peut-être pas sûrement de

Dieu parce qu'on vient au Temple ([1102]). Dans son principe même, le pharisaïsme est un mouvement d'ardente piété, ce n'est pas un effort de formalisme stérile et il ne faut pas ne considérer — comme dit énergiquement Harnack — que son *rabougrissement* (*Verkümmerung*) ([1103]), qui a pu suffire aux plats dévots. Est-ce que la dévotion n'est pas partout l'écueil de la piété ? Or, il est visible que c'est le dévot étroit, le pharisien étriqué, le mauvais pharisien que combat Jésus. Pourquoi aurait-il combattu le bon ? Ne paraît-il pas, au contraire, en communion avec lui ? Et si le cuistre d'école, le pédant a pu détester le *nabi* qui enseignait tout d'autorité sans avoir rien appris, pourquoi le docteur d'esprit ouvert lui aurait-il refusé sa sympathie ? Car, à ne le considérer que d'ensemble et *sur le plan de la religion*, le mouvement de Jésus paraît bien se placer dans la même perspective et se développer selon le même esprit que l'authentique pharisaïsme ([1104]). Renan disait déjà : « *Hillel fut le vrai maître de Jésus* ([1105]). » Je passe sur l'apparente précision de la formule et j'accepte l'idée fondamentale qu'elle veut exprimer.

Le *Grand Jour* qui vient, le *Royaume* qui installera, dans un monde régénéré, la parfaite *justice* de Dieu, les pharisiens les attendaient instamment avant que Jésus ne les mît au cœur de son propre enseignement. On a pu dire ([1106]) que le terme *justice* sert de mot de passe et de ralliement aux pharisiens. Ils s'attachent également à l'idée de la résurrection. Les principes de la morale pharisienne sont ceux de Jésus ; y compris, et c'est essentiel, l'accent mis sur la valeur de l'œuvre de charité. Je n'entends pas dire que le Nazaréen n'était qu'un pharisien. Il garde sa manière — *sa voie* — qui n'est pas celle des pharisiens, et l'originalité de son esprit, qui tient en grande partie à ce qu'il n'est pas un homme d'école. Il est beaucoup plus *simple* qu'eux, aux divers sens du mot, plus accueillant aux pécheurs, plus bienveillant aux *amé-ha-harès* ; il insiste plus qu'eux sur la souveraine puissance de l'amour. Mais il a été formé, peut-on dire, sur le terrain de la piété pharisienne, et si, peut-être, il doit son impulsion première à quelque secte de nous inconnue, il doit la substance de sa vie religieuse

au pharisaïsme. Je ne dirais pas volontiers : à la cause qui a engendré le pharisaïsme, parce qu'en ce temps-là ce dernier devait durer depuis assez longtemps pour avoir remplacé sa cause. Et c'est parce que, du moins dans ses idées essentielles, il s'était répandu partout en Israël, qu'il a pu former la connaissance religieuse d'un prophète sorti du peuple, et qui n'avait sans doute suivi d'autre école que celle de la synagogue de son village. La principale originalité de Jésus est, en l'espèce, d'avoir, d'instinct, synthétisé l'essence du pharisaïsme en la subordonnant à une action : sa réalisation par la *métanoia* immédiate et totale, considérée comme œuvre de salut indispensable au seuil du Royaume. Pratiquement, c'est beaucoup.

Et c'est l'œuvre d'un prophète. Jésus est donc un prophète messianiste d'un type particulier et exceptionnel parmi ceux que nous entrevoyons de son temps ; un prophète messianiste qui ne paraît pas avoir beaucoup parlé du Messie, s'il en a parlé, et qui n'a pas lancé d'appel aux armes. Mais prenons garde qu'autant que nous le sachions, Jean le Baptiste n'en a pas lancé non plus, et que, selon toute apparence, les sectes dont nous soupçonnons l'existence présentaient la même originalité et remettaient à Iahvé le soin d'assurer son propre triomphe. Donc, un prophète correct, du moins en intention, vis-à-vis de la Loi et du Temple, mais d'inspiration quelque peu extérieure à ce qu'on peut nommer, en forçant les termes, le messianisme orthodoxe et nationaliste, puisqu'il donne le pas à une rénovation intérieure de l'individu sur la violence externe du peuple, dans le grand œuvre de la préparation du Royaume. Où est-il allé chercher les principes de son *action*, qui lui apparaissait évidemment comme une nécessité, comme sa raison d'être à lui-même, et qui, de fait, constituait sa véritable originalité ? Nous l'ignorons et toutes les explications tentées jusqu'ici sont demeurées vaines. Peut-être n'y eut-il à s'exercer sur lui que des influences assez confuses et d'ailleurs multiples, dans un milieu où les idées qu'il a mises en œuvre saturaient l'air qu'il respirait. Songeons à la formation de grands initiateurs religieux, Mahomet, François d'Assise, Ignace de Loyola : on ne

saurait les rattacher à une secte ou à une influence, mais bien à une ambiance, où leurs dispositions personnelles ont fait spontanément le choix des éléments constitutifs de leur personnalité religieuse et de leur action.

Certainement il est permis de dire que Jésus est un inspiré biblique, et qu'il vit en état de suggestion chronique par rapport à l'Écriture. Sur ce point, les initiatives et adaptations des rédacteurs évangéliques sont à redouter, car ils avaient l'habitude de demander au Livre les justifications et jusqu'aux arguments de leur apologétique. Cependant le Nazaréen est inconcevable hors de l'influence de la Bible ; *il n'existerait pas sans elle.* Son respect de la Loi est absolu ; mais il a, dans sa façon de l'interpréter selon ce qu'il croit la vérité et la volonté de Dieu, la liberté du prophète, qui sent que sa propre inspiration remonte à la même source que celle de la *Thora.* Et cela encore le distinguait des pharisiens. Ce qui le met tout à fait au-dessus d'eux, c'est précisément qu'il est prophète, qu'il sent l'Esprit en lui et qu'il a conscience de lui obéir. Ce que l'Esprit lui impose, c'est d'abord l'*orientation eschatologique* de tout son enseignement, vraiment impérative et pratique ; c'est ensuite la *loi d'amour*, poussée jusqu'à ses dernières conséquences, norme de la vie nécessaire, clé du Royaume prochain. Voilà ce qu'il apporte de nouveau, autant qu'il nous semble, à son peuple.

Je ne discute pas l'assertion suivant laquelle Jésus est hors de toute comparaison dans l'histoire humaine (Deissmann), ce qui lui serait, bien entendu, une originalité hors de pair ([1107]). Je crois, avec Loisy ([1108]), que c'est là « *un mirage qu'a laissé dans l'esprit des protestants libéraux le dogme de la divinité de Jésus* ». Nous n'avons pas les moyens de justifier une appréciation de cette dimension. Que les Synoptiques nous mettent, vaille que vaille, en face d'une personnalité religieuse grande en Israël, c'est certain. Que dirions-nous de plus qui ne doive rien qu'à nos connaissances positives ? Ne confondons pas le Nazaréen avec l'idéal qu'il représente depuis que la dogmatique chrétienne est née, et qu'il n'a pas créé. Pour l'histoire, il n'est rien qu'un prophète juif et non pas le Logos incarné, ni le Fils consubstantiel

de Dieu. Drews remarque ([1109]) qu'on a beau exalter la personne de Jésus et son enseignement, ce qu'on nous donne dans les Évangiles comme ses sentences ne dépasse absolument pas les facultés intellectuelles d'un homme. C'est vrai pour quiconque lit sans parti pris. J'ajoute qu'il ne saurait même être question de ce que nous nommons un homme de génie, mais seulement d'une belle âme religieuse largement humaine.

II. L'ENSEIGNEMENT DE JÉSUS ET LA DURÉE

L'enseignement de Jésus n'était pas fait pour la durée. Fondé sur une grande espérance eschatologique, dont il ne semblait pouvoir dépasser ni la réalisation ni l'avortement, il ne s'intéressait pas à l'avenir, et la continuité de la vie humaine devait l'abattre par la base. De même la *loi d'amour*, pivot de la vie nécessaire, était-elle inapplicable dans une société normale. Or, l'espérance de Jésus ne s'est pas réalisée et c'est la mort brutale qui l'a brisée. Devant un tel effrondement, les disciples épouvantés se sont enfuis et dispersés. La logique voulait que tout s'arrêtât là et que, de la tentative du Nazaréen, il restât — et encore — tout juste le souvenir ; ce qu'il est resté de plusieurs prophètes du messianisme violent, levés de son temps en terre juive. Ce n'est pourtant pas du tout ce qui est arrivé : le *christianisme*, c'est-à-dire une religion nouvelle ; l'*Église*, c'est-à-dire une organisation pour la vie terrestre, ont pris la suite de la prédication qui, en logique, finissait au Calvaire. Était-ce légitime ? Est-ce que l'enseignement dont nous venons de tenter l'analyse enfermait vraiment, sans que Jésus l'ait su ni voulu, les germes de tout cela ? Ou bien, n'est-il resté de lui que le nom du Maître autour duquel une œuvre nouvelle s'est élevée, une œuvre dans laquelle le prophète n'aurait plus rien retrouvé de ses intentions, ni de son esprit ?

Le problème est gros, puisque c'est celui même des origines du christianisme. Nous ne serons pas en état de le résoudre avant d'avoir étudié l'*œuvre* en cause ; mais nous pouvons toujours — provisoirement — poser quelques

réflexions. Les disciples ont repris courage parce qu'ils se sont attachés à la conviction que leur Maître avait été promptement délivré de la mort. Ils ont donc recommencé à attendre le Royaume qu'il avait annoncé, mais en introduisant dans leur espérance un complément capital : ils croient que Jésus, par sa résurrection, est devenu *le Messie* et, pour eux, l'avènement du Royaume, c'est désormais la *parousie*, la manifestation glorieuse, le retour apocalyptique du Ressuscité. Ce n'est donc plus le point de vue de Jésus qui demeure celui de ses disciples réconfortés : lui prêchait la *métanoia* indispensable et la *vie* nécessaire, en vue du *Royaume* tout proche ; eux prêchent sa personne, *la foi* salutaire en sa messianité, en vue du *Jugement*, où il opérera le partage des siens et des autres. Ils ont beau s'en tenir, selon toute apparence, à la lettre des instructions qu'ils ont reçues de lui de son vivant, elles cèdent le pas, dans leurs préoccupations, à l'amour de sa personne et à l'espoir qu'ils mettent en sa puissance souveraine. C'est seulement cette personne que la foi de Pâques a arrachée de la tombe, elle et quelques commandements de morale courante qui se rapportent à la vie familière que les fidèles ont menée autour du Maître. L'armature de la vie nécessaire, le rêve qui avait soutenu le Nazaréen ne se sont point relevés de leur effrondement. Les majorations de la christologie vont les faire oublier.

Ainsi, ces brèves réflexions, qu'il nous faudra reprendre et creuser, nous conduisent-elles dès maintenant à la conviction que *l'authentique enseignement de Jésus ne lui a point survécu* ; que le prophète n'a ni prévu, ni voulu ce qui a remplacé le proche avenir qu'il croyait préparer ; et que, si le christianisme est bien sorti de lui, puisque c'est par la spéculation autour de sa personne et de sa levée que la religion nouvelle s'est organisée, ce n'est pas lui qui l'a fondé. Il ne l'a même pas soupçonné.

TROISIÈME PARTIE

La mort de Jésus et la foi de Pâques

Chapitre premier

Jésus à Jérusalem

I. LE PROBLÈME

Nous voici en face du problème des problèmes touchant Jésus : celui de sa mort et des conséquences inattendues qu'elle a portées. C'est en méditant sur le supplice de leur Maître, après s'être assurés dans la foi en sa résurrection, que les disciples en sont venus à soupçonner, sous ces faits terrifiants, un profond mystère de salut. La vie entière du Nazaréen ne prenait sa signification véritable que regardée du Golgotha, et l'affreux, le scandaleux instrument de son trépas, la croix, devenait l'indispensable accessoire par lequel le plus prodigieux des miracles s'était réalisé. C'est, dans le principe, de cette méditation-là que la première étincelle du brasier chrétien a jailli. Si ce que les disciples de l'âge apostolique ont cru de la Passion et de la Résurrection est exact ; si les intentions que leur foi a prêtées à leur Maître ont été vraiment les siennes ; s'il a d'avance annoncé, comme ils ont probablement dit qu'il l'avait fait, ce qui allait lui arriver, et clairement révélé ce qu'il en fallait penser, tous les doutes sont levés : le christianisme est bien l'œuvre de Jésus ; il est venu sur terre pour le *fonder* et il l'a à la fois réalisé et justifié sur la croix. Alors, tout ce que nous avons jusqu'ici assemblé de contradictions à cette assurance orthodoxe s'avère inutile et vain.

Par infortune, nous avons le devoir de nous demander si les disciples — disons provisoirement les Apôtres — ont

vraiment pu voir et savoir ce que leur témoignage est censé garantir et si, en effet, il ont vu et su. Sont-ce des témoins calmes, réfléchis, en état de regarder exactement, partant véridiques, ou des hommes d'imagination déréglée, désaxés par une exaltation chronique ou quelque choc violent, des hommes prêts aux illusions, aux autosuggestions, aux inventions spontanées de la conviction mystique ? Si c'est à la seconde face de l'alternative que l'on s'arrête, l'explication orthodoxe de la naissance du christianisme perd du coup sa lumineuse simplicité ; l'interprétation chrétienne de la mort de Jésus paraît vide et la réalité même de la Résurrection n'est plus garantie par rien.

Deux préjugés égaux et qui se valent — je veux dire qui ne valent rien ni l'un ni l'autre — sollicitent ici le chercheur dès l'abord. L'un procède du *rationalisme* et l'autre du *fidéisme*.

Le premier part de l'affirmation que le miraculeux n'existe pas, que le surnaturel n'est pas constatable ; que, par suite, et sans discussion possible, les allégations évangéliques sur la mort de Jésus — en partie — et sur sa résurrection — en totalité — se placent hors de la réalité et doivent être rejetées *a priori* par l'historien. Il convient de leur substituer ou l'aveu d'une complète ignorance, une sorte d'agnosticisme historique qui dit : « Je ne sais pas ce qui s'est passé, mais ce n'est certainement pas cela », ou des hypothèses nécessairement branlantes, mais spécieuses et recevables pour la raison. Ainsi ont procédé nombre de critiques incroyants, qui ont accepté — en gros — la réalité de l'arrestation de Jésus, de son procès, de son supplice, de sa mise au tombeau, et qui se sont débarrassés du miracle de la résurrection en imaginant telles ou telles histoires de mort apparente, suivie de réveil et d'évasion, d'enlèvement du corps par des amis ou des ennemis ; que sais-je encore ?

Les croyants se sont montrés très sévères pour cette méthode, que nous avons déjà plus d'une fois rencontrée, et ils ont eu bien souvent raison. Leur seul tort a été, l'ayant réprouvée, de la suivre eux-mêmes pour leur compte, de la suivre en sens inverse assurément, de la suivre pourtant ; deux chemineaux, parce qu'ils se tournent le dos, ne chan-

gent pas le sens de la route. Dire que les affirmations évangéliques sont véridiques parce qu'elles viennent de l'Évangile, que le miracle est l'œuvre évidente du Fils de Dieu, que la Résurrection est *sa* preuve certaine et nécessaire, c'est dire qu'il devient inutile d'examiner et de peser les témoignages, qu'il suffit de croire. Et, s'il est parfaitement permis de se cantonner sur une telle position, il est abusif de prétendre y loger l'histoire. L'historien ne sait ni ne croit rien d'avance, sinon qu'il ne doit rien croire et qu'il ne sait rien. Il cherche. Et, quand il a examiné tous les textes, il conclut sur eux et d'après eux et non sur ses propres convictions préalables et pour elles. On a quelque honte à répéter de tels truismes : pourtant, je sais d'expérience qu'en présence des questions que nous allons aborder, ce n'est pas une précaution inutile.

Or, nos textes évangéliques — c'est trop évident — nous décrivent la Passion, nous représentent la Résurrection, comme on se les imaginait, comme on les sentait et proprement les vivait dans la foi et le culte de la génération post-apostolique. Ils pouvaient cependant reposer sur des traditions apostoliques. Sans doute ; mais la moindre attention apportée à leur lecture en fait douter. Trop nombreux sont les passages où l'on se demande : comment a-t-on bien pu savoir cela ([1110]) ? Trop souvent, nous sentons que les détails qui s'offrent à nous ont été obtenus tout simplement par le procédé que le romancier emploie pour faire vivre ses personnages devant le lecteur : il suppose et imagine leurs sentiments, leurs réflexions et leurs paroles, par rapport à une certaine convention de vraisemblance fixée par lui. L'apologétique et la polémique, dirigées l'une et l'autre contre l'hostilité des Juifs, ont imposé à nos rédacteurs des obligations redoutables au respect des souvenirs premiers, eux-mêmes bien suspects — s'ils existaient — d'avoir été rassemblés dans le trouble et un enthousiasme mauvais conseiller.

Trop fréquentes et trop graves sont les contradictions entre les trois Synoptiques. C'est une plaisanterie de soutenir qu'elles ne portent que sur *des détails* et que les Évangélistes s'accordent sur *l'essentiel*. L'essentiel, c'est ce qu'ils

empruntent à une source commune, et leurs trois témoignages n'en font qu'un ; la liberté avec laquelle chacun d'eux exploite le fond commun est terriblement inquiétante quant à la fixité de la *tradition* et à sa solidité. Une étude attentive des textes synoptiques révèle un travail de légende que chaque Évangéliste accomplit à sa façon ([1111]). Œuvre de foi et œuvre d'une dévotion, « *qui se satisfait dans les peintures qui lui semblent les plus dignes de son objet* » (Loisy). L'aboutissement, c'est la Passion johannique, dont je ne saurais trop répéter que, plus achevée que les autres, — celles des trois Synoptiques — organisée autrement sur plusieurs points, elle ne diffère d'elles ni par l'esprit, ni par la tendance, ni, au total, par l'information. Elle élimine du drame sacré toute trace d'humanité, si bien que le Jésus de *Jn.*, le Christ, est posé sur la croix comme sur un trône royal ([1112]), du haut duquel tombe (19, 30) l'assurance que *tout est accompli* (τετέλεσται) : tout ce que Dieu a voulu est achevé ; tout ce que l'Écriture a prédit est réalisé (*Jn.*, 19, 28). Enfin, l'appel aux souvenirs de l'Ancien Testament est trop fréquent et tient trop de place dans les épisodes les plus importants ([1113]). On comprend aisément pourquoi : puisque c'est dans la représentation que le monde apostolique s'est faite de ces événements essentiels qu'il a trouvé à la fois le principe et la raison d'être de l'espérance chrétienne, — comme la réalisation des Promesses incluses aux Écritures, — il a insensiblement groupé autour d'eux tous les passages du Livre susceptibles de justifier et d'illustrer cette vision de foi, susceptibles aussi de corser des souvenirs nécessairement assez maigres ; nous ne tarderons guère à nous en convaincre. On sait combien cette tendance à la majoration qui confirme et explique a pu nuire à l'humble vérité des faits arrivés, même si quelque trace d'eux avait trouvé place dans la mémoire des compagnons du Crucifié. Si évidente est l'influence, sur nos Évangiles, de quelques-unes de ces Écritures ([1114]), par exemple celle du *Psaume 22*, qu'on a pu se demander sérieusement si la tradition primitive, représentée par le document marcien (*Urmarcus*), connaissait un récit de la Passion et de la Résurrection ([1115]) ; si donc tout l'ensemble de ce récit, tel qu'il se trouve aujour-

d'hui dans nos Synoptiques, n'était pas composé simplement au moyen de textes de l'Ancien Testament, en dehors de toute réalité. De leur part, les mythologues s'arrêtent avec une prédilection toute spéciale sur cet incohérent récit de la Passion, où ils se plaisent à voir un témoin insigne contre l'historicité des Évangiles ([1116]). Ces opinions extrêmes n'ont obtenu les suffrages que d'une petite minorité de critiques, mais elles ne sont pas à écarter par le dédain.

Assurément, nos Évangiles savent que Jésus avait dès longtemps prédit à ses Apôtres tout ce qui lui arriverait à Jérusalem ([1117]), mais les Apôtres eux-mêmes avaient certainement oublié cette confidence, puisque l'effroi les saisit et les mit en fuite aussitôt que commença de se réaliser ce qu'ils auraient dû s'attendre à voir ([1118]). La vérité est que, dès que la foi apostolique se fut redressée et restaurée, force lui fut de trouver une explication apologétique du *scandale de la croix*, comme dira Paul. La meilleure était certes de le placer dans la ligne du dessein de Dieu et d'affirmer que Jésus l'avait prévu, accepté et prédit ([1119]). A cette intention se rapportent, par exemple, la prière de Gethsémani (*Mc.*, 14, 36), où le Nazaréen affirme sa résignation à la volonté du Père, et le passage de *Mc.*, 8, 31 et s., qui est censé troubler si profondément Pierre :

> « Il faut que le Fils de l'Homme souffre beaucoup, qu'il soit rejeté par les anciens, les Grands prêtres et les scribes, qu'il soit mis à mort et, après trois jours, ressuscite ([1120]). »

Du reste, bien avant le Maître, la Loi et les Prophètes avaient annoncé son destin. « *Mais ce que Dieu avait prédit par la bouche de ses prophètes*, lisons-nous en *Actes*, 3, 18, *que son Christ souffrirait, il l'a accompli ainsi* ([1121]). » Nous savons bien que l'Ancien Testament ignorait le thème du Messie souffrant, mais l'interprétation apologétique a été, de tous temps, l'art de l'accommodation des textes aux services qu'on leur demande.

Cela dit — qu'il fallait dire — il ne nous reste plus qu'à essayer de tirer quelque clarté de nos Synoptiques et des pauvres compléments que nous offrent les *Actes* et les *Épitres*

pauliniennes. Si nous devons nous perdre dans les ténèbres, il nous restera du moins la satisfaction d'avoir cherché à les percer.

II. LE MILIEU HIÉROSOLYMITAIN

Nous avons laissé Jésus à Béthanie qui, selon l'opinion commune, était à deux kilomètres et demi de Jérusalem, sur la route de Jéricho, et nous n'avons pas cru ce que les Évangélistes nous content de son entrée tapageuse dans la Ville, non plus que de sa visite hautaine dans le Temple, où il est allé d'abord donner le coup d'œil du Maître (*Mc.*, 11, 11 : περιβλεψάμενος πάντα). La tradition croyait savoir que tout cela s'était passé une semaine avant la Pâque juive. La liturgie chrétienne précise et dit : le dimanche qui précède celui de la Résurrection, donc le dimanche des Rameaux.

Qu'est-ce que le Nazaréen pouvait attendre de Jérusalem ? Certainement rien de bon. La Ville était dominée par le Temple depuis que la Judée était romaine. Le Temple, c'est-à-dire le Sacerdoce qui n'était peut-être pas tout sadducéen, mais dont les dignitaires, au moins, appartenaient à cette opinion, de toutes la plus défavorable à un mouvement messianiste ; le Sacerdoce, conservateur, comme le sont les gens en place — une bonne place — d'esprit clérical, *a priori* hostile à l'illuminé, au prophète qui bouscule les habitudes agréables et trouble la précieuse quiétude. Ces gens-là disposent d'une force matérielle redoutable : ils ont sous la main une troupe de police qui, normalement, assure l'ordre dans le Temple ; ils dominent au Sanhédrin, gardien de la religion, compétent pour la dire menacée et la défendre. Dans la ville même, il y a tout le monde des Écoles, enflé de superbe et d'abord mal disposé pour un *nabi* de province, que personne ne connaît, un ignorant qui fait le maître. Il y a aussi le peuple ; mais je ne pense pas que les *amé-ha-harès* soient très nombreux dans l'ombre du Sanctuaire, au cœur de la piété officielle ; qu'y feraient-ils et où serait leur excuse ? A la vérité, il pouvait s'y trouver des *anavim* et les pèlerins y étaient nombreux. Un coup d'enthousiasme soulèverait peut-être ces éléments mineurs

si Jésus savait le provoquer ; mais il ne parle pas le langage qu'en majorité ils attendent, autant que nous en pouvons juger, et il est Galiléen : mauvaise note en Judée. Si encore il arrivait précédé d'une grande renommée ; si la Galilée avait accueilli d'une confiance ardente son message ; mais nos Évangiles eux-mêmes n'essaient pas de nous faire croire qu'il en ait été ainsi, mis à part l'invraisemblable entrée messianique qui, loin de corriger l'impression que donne tout le reste, la confirme en jurant avec elle. Aussi bien, qu'aurait pu faire d'utile cet assemblage incohérent et désarmé ? Écouter le prophète, le suivre, faire masse autour de lui pour empêcher son arrestation ? Pas plus. Car, dans la ville, il y avait aussi la force romaine. Si la tradition dit vrai, si la Pâque est proche, la cohorte qui tient garnison ordinaire dans la tour Antonia a reçu ses renforts annuels et le procurateur en personne est monté de Césarée.

Le procurateur, c'est, paraît-il, Pontius Pilatus. Nous savons qu'il a gouverné le pays de 26 à 36 ; mais nous le connaissons mal ([1122]). Il nous apparaît comme un assez bon type du Romain administrateur, rigoureux, exact et bien intentionné, placé en face de gens qui lui demeurent inintelligibles et, partant, antipathiques. Comme tout ce qu'il fait, croyant bien faire, est pris à rebours par ses subordonnés, il se sent assez mal disposé pour eux. Il n'a pas eu de chance d'être mêlé à la Passion, parce que les chrétiens, faisant chorus avec les Juifs, ont achevé de le perdre de réputation. Au dire de Philon ([1123]), Agrippa I parlait de lui à Caligula comme d' « *un homme inflexible de nature* (τὴν φύσιν ἀκαμπής) *et implacable avec obstination* » (καὶ μετὰ τοῦ αὐθάδους ἀμείλικτος) ; il lui prêtait tous les vices du mauvais gouverneur : corruption, violence, abus, oppression tyrannique, exécutions illégales, cruauté, etc. Gentillesses de polémique qu'il nous est impossible de cribler. Les Juifs racontaient deux ou trois histoires qui suffiraient à expliquer leurs sentiments. Ils disaient qu'à la faveur de la nuit le procurateur avait, une fois, contre l'usage, introduit les enseignes maudites — parce qu'elles portaient des images — dans la Ville sainte ([1124]). Une furieuse manifestation de protestataires, conduite devant sa demeure, à Césarée, avait

été dispersée sans douceur. Autre affaire : il avait voulu construire un aqueduc et, à court d'argent, estimant d'ailleurs que les futurs usagers pouvaient contribuer de leurs moyens à un travail d'utilité publique, il avait *emprunté* quelque chose au trésor du Temple ([1125]). Nouvelle protestation et nouvelles brutalités de la police. Dans le fond, ici et là, Pilate pouvait bien ne pas avoir tort : nous n'entendons que le son de cloche juif ; mais, à n'en pas douter, c'est un homme qui ne plaisante pas, tient pour la manière forte et se méfie de la mauvaise tête de ses administrés. Il a certainement l'œil ouvert sur le messianisme et, du reste, les gens du Temple sauraient l'empêcher de le fermer, si, d'aventure, l'envie lui en prenait. Aucune chance donc pour qu'un tel homme tolérât, surtout au moment d'une grande fête, dont il savait l'excitation mauvaise conseillère, une manifestation collective ou même personnelle qui pût lui donner la moindre inquiétude.

Ainsi Jésus rencontrait à Jérusalem les plus mauvaises conditions qui pussent être, je ne dis pas de succès, mais simplement d'action. Il ne devait pas l'ignorer, mais je pense qu'il ne se plaçait plus dans le plan humain. On a dit ([1126]) qu'il venait affronter le combat décisif en s'adressant au peuple de la Ville sainte. C'eût été d'une étonnante naïveté, car pourquoi les Judéens auraient-ils cru en lui plus que n'avaient fait les Galiléens ? Non. Il venait chercher le grand miracle, lequel ne compte pas avec les obstacles dont les hommes obstruent sa route. Je ne crois pas du tout, je le répète, qu'il soit monté à Jérusalem dans l'esprit que lui prête *Lc.*, 13, 33 : « *Mais il me faut aujourd'hui, demain et le jour suivant, marcher, car il n'est pas possible qu'un prophète périsse hors de Jérusalem* », en sorte qu'il viendrait mourir pour authentiquer sa mission ([1127]). Et je crois encore moins, s'il est possible, qu'il ait pensé que sa mission c'était justement de mourir, et qu'il ait délibérément résolu de réaliser les prophéties ([1128]). Ce ne sont là que pseudo-résolutions, calquées après coup sur l'événement et disposées pour s'accorder avec lui. Les prêter à Jésus, c'est l'expliquer par Paul.

Selon le récit traditionnel, le Nazaréen n'habite pas Jéru-

salem, mais bien Béthanie : il ne vient dans la Ville que durant la journée. Par prudence, dit-on ; pour se mettre, la nuit, à l'abri d'un coup de main que ses ennemis n'oseraient pas risquer, en plein jour, au milieu du peuple. Mais les textes ne nous donnent nullement l'impression que le peuple se montre disposé à se constituer le gardien du prophète ; du reste, il n'était pas difficile d'aller le chercher de nuit dans son refuge, loin du peuple. J'admettrais plus volontiers que la tradition avait gardé le souvenir d'un séjour à Béthanie, et il convient de remarquer que l'intéressant épisode du Figuier maudit (*Mc.*, 11, 12-14 et 19-25) exigeait que Jésus sortît de la Ville au moins deux fois.

La tradition, représentée pour nous par *Mc.*, a placé à Jérusalem un certain nombre d'enseignements de Jésus, qui comptent parmi les plus importants : celui qui tourne autour de la malédiction du Figuier stérile (Israël), sur la foi qui doit pouvoir soulever les montagnes (*Mc.*, 11, 19-25) ; un autre, à propos d'une question que posent les prêtres au prophète, sur l'autorité qu'il a pour agir comme il fait, et qu'il esquive par une de ses contre-attaques habituelles (*Mc.*, 11, 27-33) ; la parabole, ou plutôt l'allégorie, des Vignerons meurtriers, qui signifie clairement l'exclusion d'Israël du Royaume, et qui se prolonge par une citation du *Psaume* 118, 22-23, amenée pour préciser la destinée du Fils rejeté et tué par les mauvais vignerons : il devient la pierre d'angle du temple que Dieu se bâtit en dehors du peuple qu'il s'était jadis choisi et qui ne le comprend plus (12, 1-12) ; sur le tribut et la nécessité, ayant rendu à César ce qu'il réclame, de rendre à Dieu ce qui lui appartient (12, 13-17) ; sur la résurrection et la condition sexuelle des ressuscités, à propos d'une question des Sadducéens, « *ceux qui disent qu'il n'y a pas de résurrection* » (12, 18-27) ; sur le Grand Commandement de l'amour de Dieu et du prochain (12, 28-34) ; sur le prétendu davidisme du Messie, contre les scribes et les pharisiens (12, 35-40) ; sur la valeur de l'aumône, à propos de l'offrande de la veuve au Temple (12, 41-44) ; sur les choses dernières (13 en entier). De toute évidence, la plupart de ces instructions ne peuvent être rapportées à Jésus et reflètent les préoccupations de la géné-

ration apostolique ([1129]). Leur groupement est, par suite, d'authenticité insoutenable, mais celui qui l'a combiné n'a pas agi sans réflexion : il a voulu présenter des idées capitales pour lui, pour son Église, sous la forme d'une sorte de testament du Seigneur, et c'est, du même coup, une manière de canevas de catéchèse, comme l'Évangéliste a souhaité que ce fût. Le Nazaréen a-t-il prêché à Jérusalem ? C'est possible ([1130]) : nous l'ignorons. En tout cas, les propos que lui prête l'artifice de la prétendue tradition n'ont probablement aucun rapport avec ce qu'il a pu dire.

Si nous laissons de côté les scènes qui ne présentent d'autre intérêt — ni sans doute d'autre réalité — que de servir de cadre à des sentences, telle la malédiction du Figuier ou l'offrande de la Veuve, il reste trois épisodes considérables qui se placent avant le début du drame de la Passion : la purification du Temple ; — le repas chez Simon le Lépreux et l'onction ; — le dernier repas, la *Cène*.

III. LES GRANDS ÉPISODES

1. La purification du Temple (*Mc.*, 11, 15 et s.) est un incident qu'on rapproche volontiers de l'entrée messianique : d'ordinaire on les accepte ou on les rejette ensemble. Le texte dit :

> « Et ils vinrent à Jérusalem et, entrant dans le Temple, il se mit à chasser ceux qui vendaient et achetaient dans le Temple. Et les tables des changeurs et les sièges de ceux qui vendaient les colombes, il les renversa ; et il ne permettait pas qu'on transportât aucun ustensile à travers le Temple. Et il enseignait et il leur disait : N'est-il pas écrit ceci ([1131]) : Ma maison sera dite maison de prière par toutes les nations ? Mais vous, vous en avez fait une caverne de voleurs ([1132]). »

Dans certains cas, fixés par la *Thora* (*Lévit.*, 12, 8 ; 14, 22), les dévots qui venaient au Temple pouvaient y offrir des colombes en sacrifice. Ils trouvaient, dans la cour qu'on nommait le *parvis des Gentils*, des marchands de ces volatiles, à côté des changeurs, qui offraient de la monnaie *pure* aux Juifs de la *diaspora*, pour acquitter la redevance due au Temple (*Ex.*, 30, 13 et s.). Tous ces commerçants cher-

chaient à exploiter le pèlerin, qui se défendait ; et le débat pouvait n'être pas toujours édifiant, ni bien à sa place. Les prêtres fermaient les yeux, parce qu'ils voyaient surtout dans ce commerce, même fâcheux, la preuve de l'activité de la foi.

Le cadre donc est exactement choisi ; mais, en dehors des deux passages d'*Isaïe* et de *Jérémie* explicitement cités, on soupçonne, à juste titre, l'influence de *Zacharie*, 14, 21 ([1133]) et de *Malachie*, 3, 1 et s. ([1134]). Cela est déjà fort inquiétant. D'autre part, on aurait du mal à croire que pareille bagarre eût pu se produire, sans comporter pour Jésus aucune suite désagréable. Le rédacteur s'est bien dit, lui aussi, quelque chose comme cela, puisqu'il a tout de suite ajouté (11, 18) que les chefs des prêtres et les scribes, qui voient et entendent, songent à perdre l'homme, mais n'osent pas agir, parce qu'*ils ont peur de lui* (ἐφοβοῦντο γὰρ αὐτόν) et craignent le peuple frappé d'admiration *par son enseignement* (τῇ διδαχῇ αὐτοῦ). Naturellement, notre Évangéliste ne sait rien du tout de ces sentiments : il les suppose.

Il y a d'ailleurs toutes chances pour que l'épisode entier soit inventé et qu'il ne représente rien de plus qu'une *réalisation messianique*, un accomplissement de prophéties tourné à l'enseignement symbolique ([1135]). Il n'est pas indifférent de remarquer que le rédacteur l'a introduit entre les deux moitiés de l'historiette du Figuier stérile, lequel figure l'incrédulité juive. En fait, les deux péricopes se complètent : le *culte* d'Israël et son *esprit* sont, au jugement du chrétien qui a tenu la plume, également à rejeter. Ce n'est pas là une manière de voir qui se laisse aisément attribuer à Jésus. Mais, au vrai, il ne s'agit pas de Jésus et nous voilà placés dans la perspective de l'Évangéliste, nullement dans celle de l'authentique Évangile. Et ce point de vue qui nous contraint ainsi dès le début, nous aurons du mal à le quitter dans toute la suite du récit des faits et gestes du Nazaréen à Jérusalem.

2. L'onction de Béthanie s'intercale dans le récit du dernier repas, en ce sens qu'elle est précédée de ces mots (*Mc.*, 14, 1) :

« Or, c'était la Pâque et les azymes dans deux jours. » Elle est même immédiatement précédée de l'annonce de la Passion (*Mc.*, 14, 2) : « Et les Grands prêtres et les scribes cherchaient comment, s'étant rendus maîtres de lui par ruse, ils le feraient périr. Car ils disaient : Pas pendant la fête, de peur qu'il n'y ait tumulte du peuple. »

La première indication clôt les discours : *Mt.*, 26, 1, le dit presque brutalement :

« Et il advint lorsque Jésus eut fini tous ces discours qu'il dit à ses disciples : Vous savez que dans deux jours arrive la Pâque, et le Fils de l'Homme sera livré pour être crucifié. »

Les faits vont succéder aux paroles pour achever l'accomplissement suprême. La seconde indication nous ramène, en histoire, à la question que nous nous sommes déjà plusieurs fois posée : Comment l'Évangéliste sait-il cela? *Mt.* (26, 1 et s.) a achevé de « romancer » lourdement l'affirmation de *Mc.*, en ajoutant quelques pseudo-précisions sans consistance. *Lc.* (22, 1-2), sentant, je pense, le danger de trop insister, s'est contenté de rappeler d'un mot les mauvaises intentions des prêtres et des scribes. D'où il suit que nous ne sommes pas en face d'un souvenir, mais seulement d'une déduction tirée *post eventum* de l'*eventus* lui-même.

Pendant que ses ennemis délibèrent, Jésus est censé prédire sa mort et sa prochaine sépulture, car c'est le sens de l'onction de Béthanie. Au cours du souper qu'il prend chez Simon dit le Lépreux, une femme entre et verse sur sa tête un parfum précieux. Quelques-uns des assistants estiment que c'est là une prodigalité inutile, mais le Maître les reprend et, louant la belle œuvre (καλὸν ἔργον) de la femme, ajoute : « *D'avance elle a oint mon corps pour la sépulture* ([1136]). » *Lc.*, 7, 36 et s., place la scène en Galilée, chez un pharisien nommé aussi Simon lequel doute de la mission de Jésus, parce que le prophète n'a pas — croit-il — reconnu en cette femme qui lui avait parfumé les pieds et les essuyait de ses cheveux, une pécheresse notoire. Le Maître prend occasion de la scène singulière pour exalter la puissance rédemptrice de l'amour dont la malheureuse vient de produire humblement un si beau trait. Les conservateurs nient naturelle-

ment qu'il s'agisse du même fait en *Mc.*, 14, et en *Lc.*, 7 ; mais *Lc.* lui-même les a d'avance désavoués en ne donnant pas l'onction de Béthanie. Je crois volontiers qu'il était plus près que les deux autres de la tradition première touchant l'épisode, que *Mc.*, suivi par *Mt.*, a déplacé et interprété à sa manière ([1137]). Bon exemple — et bien inquiétant — de la liberté des rédacteurs au regard du canevas traditionnel.

Dans la perspective organisée par la tradition synoptique, ce sont les gens du Temple et des Écoles qui mettent fin à la carrière de Jésus, parce qu'ils jugent l'enseignement du prophète et sa personne également insupportables. Dès la Purification du Temple, ils sont décidés à le faire périr ; mais ils ont peur du peuple « *parce que toute la foule était ravie de son enseignement* » (*Mc.*, 11, 18). Du reste, à en croire les Évangiles, il fait tout ce qu'il peut pour les exaspérer : il leur raconte la parabole des mauvais Vignerons, qui se révoltent contre leur maître (*Mc.*, 12, 1-2, 12) ; il répond à leurs questions captieuses de façon à leur donner du dépit (*Mc.*, 12, 13-17) ; rompant en visière avec les sadducéens à propos de la résurrection, il conclut en leur disant : « *Vous êtes dans une grande erreur* » (*Mc.*, 12, 18-27) ; il se heurte aux scribes sur la question du davidisme du Messie (*Mc.*, 12, 35-37) ; il les attaque même en face et se moque d'eux proclamant :

> « Gardez-vous des scribes qui aiment à se promener en robes longues et à être salués sur les places publiques, à occuper les premiers sièges dans les synagogues et les places d'honneur dans les repas. Ils dévorent les maisons des veuves et ils font semblant de longuement prier; ils n'en recevront que plus lourde condamnation » (*Mc.*, 12, 38-40).

Il va de soi que tous ces conflits, nourris de la haine que l'Évangéliste ressent contre les Juifs distingués par leur situation sociale ou leur culture, sont entièrement fictifs, à tout le moins quant à leur localisation. Ils ne veulent que nous faire comprendre d'où vient la coalition meurtrière qui est censée se former contre Jésus. Par trois fois reparaît, comme un refrain, l'affirmation que prêtres et scribes cherchent comment s'emparer de lui pour le mettre à mort (*Mc.*, 11, 18 ; 12, 12 ; 14, 1). Faire mourir un homme en compensation des paroles que le Nazaréen est censé avoir dites, c'est

beaucoup ; mais l'Évangéliste sait que Jésus a péri. De son temps, les grands ennemis de la foi chrétienne et les plus redoutables, ce sont les docteurs juifs ; il fait donc ce qu'il peut pour nous rendre vraisemblable le coup de rancune des pères de ces gens-là contre le Seigneur. D'ailleurs la sympathie de la foule est, tout à l'égal, supposée ; nous allons bientôt nous en convaincre.

IV. LE PROBLÈME CHRONOLOGIQUE

Mais, pour le moment, entrons dans l'affirmation évangélique : un complot est en gestation. Les épisodes qui vont nous conduire au Golgotha se succèdent suivant un enchaînement en apparence régulier et une chronologie précise. Par malheur, dès qu'on regarde de près les textes, on s'aperçoit que, même sans tenir compte de l'opposition entre *Jn.* et la Synopse et en ne s'arrêtant qu'à cette dernière, la *suite* apparente a été obtenue artificiellement, et qu'en réalité s'entrecroisent, ou se superposent, des traditions différentes, non seulement chez *Mt.* et *Lc.*, mais déjà chez *Mc.* ([1138]). J'ai plus haut signalé la contradiction entre 14, 1 (*La Pâque et les azymes arrivent dans deux jours*) et 14, 12 (*Et le premier jour des azymes où l'on immolait la pâque*). L'ensemble de tout le chapitre 14 paraît procéder de deux sources ([1139]), l'une se rapportant à la *préparation*, l'autre au *repas* ; la première, la plus récente, dominée par la représentation pascale de la Cène ; l'autre, la plus ancienne, étrangère à cette idée. Plus généralement, il semble probable que *Mc.* a utilisé, pour composer son récit, des morceaux qui dépendaient de systèmes chronologiques différents, deux traditions dont l'une plaçait l'exécution de Jésus *avant* la Pâque, l'autre *après*. De ces traditions, la première tient la place principale dans la rédaction marcienne ; mais l'autre se manifeste encore dans le récit de la préparation du repas pascal (14, 12 et s.) et dans l'introduction à l'annonce du reniement de Pierre (14, 26 : chant du *Hallel*). La première plaçait la Cène le jeudi 13 de nisan et la mort de Jésus le vendredi 14, *avant la Pâque* ; la

seconde préférait pour la Cène, devenue repas pascal, le 14, et, pour la mort, le 15 (1140).

De même paraît-il probable que l'organisation de la *Semaine sainte*, c'est-à-dire la suite des jours, du dimanche des Rameaux au dimanche de Pâques, telle que la donne notre *Mc.*, n'est pas primitive, et que la plus ancienne tradition ne l'a pas connue. Elle demeurait dans l'incertitude sur la longueur du séjour de Jésus à Jérusalem et se sentait disposée à le pousser au-delà d'une semaine (1141). C'est ce que semble supposer le mot de *Mt.*, 23, 37 : « *Jérusalem... combien de fois ai-je voulu rassembler tes enfants ?* », celui de *Mc.*, 14, 49 : « *Tous les jours j'étais parmi vous enseignant dans le Temple* », et celui de *Mc.*, 14, 19 : « *Et quand le soir était venu, ils sortaient de la ville.* » Triple indication, retenue par *Lc.*, 13, 34 ; 19, 47 ; 21, 37, et qui répond à une habitude de Jésus, ou atteste l'incertitude des souvenirs apostoliques. A la base de ces souvenirs, ou, du moins, de l'information de nos narrateurs, se plaçaient seulement, peut-être, deux affirmations : 1° *Jésus est venu à Jérusalem* et y a péri ; 2° *Jésus est ressuscité.* Et, pour réunir les deux faits, ils sont partis de la Résurrection, à rebours (1142) et, sur la convention vraisemblable d'un séjour court (1143), ils ont finalement *stylisé* les derniers jours du Maître en une semaine. Par malheur, la date de la Résurrection faisait question — nous allons bientôt comprendre pourquoi — et il est à craindre que la tradition première l'ait ignorée. Elle s'est fixée au dimanche parce que, de très bonne heure, et pour des raisons qui n'ont rien à faire avec un point d'histoire (1144) ni un souvenir positif, le dimanche, considéré comme le jour du Ressuscité, du Seigneur glorifié (κυριακή), s'est imposé comme jour de la Résurrection. Là encore les habitudes cultuelles ont tout primé, et c'est par rapport à leurs indications, à leurs nécessités, que toute la chronologie de la Semaine sainte a dû se régler. Ce n'est même, vraisemblablement, que dans sa relation avec le culte que cette chronologie présentait de l'intérêt pour le rédacteur évangélique.

De ce point de vue, nous nous expliquons aisément la lourde divergence qui s'accuse entre ce qu'on nomme la *chronologie synoptique* et la *chronologie johannique* de la

Passion, demeurant toujours entendu que la première manque de cohérence et de fermeté. Elle en manque parce qu'en partant du dimanche de la Résurrection on pouvait réaliser des combinaisons assez différentes. Un exemple : les textes réputés prophétiques — nous les retrouverons bientôt — imposaient le séjour de Jésus au tombeau *durant trois jours* ou *jusqu'au troisième jour*. Si on prenait en rigueur la première formule, il fallait reporter la Crucifixion au jeudi et compter les trois jours : jeudi, vendredi, samedi. Si on s'attachait à la seconde formule, la mort se plaçait le vendredi et on comptait vendredi, samedi, dimanche matin. Visiblement, aucune précision d'histoire ne dominait le débat. De même l'organisation qui a finalement prévalu dans la Synopse et qui a fait de la Cène un repas pascal, n'a pu s'établir qu'en dehors de la réalité historique et même en dehors de la réalité juive, puisque les usages juifs rendaient impossibles un procès et une exécution le jour de la Pâque ([1145]).

En nous arrêtant un instant sur la chronologie johannique, nous allons mettre le doigt sur une contradiction de la Synopse et saisir sur le vif un des procédés mis en œuvre par les constructeurs évangéliques pour arriver à leur pseudo-précision. Le récit johannique ([1146]) s'ouvre par l'arrivée à Béthanie et l'onction, qui se placent « *six jours avant la Pâque* » (12, 1 : πρὸ ἕξ ἡμερῶν τοῦ πάσχα). Le dernier repas a lieu le jeudi soir, avant la fête (13, 1 : πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα), si bien que, lorsque les convives voient sortir Judas, ils croient qu'il va, en sa qualité de trésorier de la petite troupe évangélique, acheter ce qu'il faut pour la Pâque (13, 29 : εἰς τὴν ἑορτήν). Le procès est du vendredi, et *Jn.*, 18, 28, nous montre les Juifs refusant d'entrer dans le prétoire de Pilate, par crainte de se souiller et de ne pouvoir manger la pâque le soir. D'ailleurs, quand Pilate présente Jésus au peuple, « *c'était la préparation de la Pâque, environ la sixième heure* » (19, 14). En dehors de ces quelques précisions, la chronologie johannique reste vague. La Semaine sainte du Quatrième Évangile, si semaine il y a, est riche de discours, mais pauvre de faits : d'accord avec lui-même et en conformité avec ses habitudes constantes,

le rédacteur évangélique n'a noté que ce qui l'intéressait ; j'entends ce qui répondait à son dessein arrêté. Or, son dessein, c'est de donner une valeur symbolique à sa chronologie et, particulièrement, d'assimiler la mort du Seigneur à l'immolation de l'agneau pascal. Jésus, c'est « *l'agneau de Dieu* » (*Jn.*, I, 29), et il faut qu'il périsse au moment que la Loi désignait pour l'immolation de l'agneau de la Pâque. C'est pourquoi le Jésus johannique expire vers le soir et non à trois heures de l'après-midi comme le veulent les Synoptiques ([1147]). Le symbolisme sous-jacent de toute la scène est indiqué par l'Évangéliste lui-même, qui nous fait remarquer (19, 36) qu'on ne brise pas les jambes à Jésus mort pour que s'accomplisse la parole de l'Écriture : « *On ne lui brisera pas les os* » ([1148]), qui s'applique à l'agneau pascal. Un peu plus loin (19, 41), l'Évangéliste note que le corps de Jésus est déposé dans un tombeau, au lieu même du supplice, ce qui répond à la prescription de la *Thora* (*Ex.*, 12, 46), suivant laquelle l'agneau doit être préparé et mangé *dans un même lieu* ([1149]). Il est donc superflu de se tourmenter pour savoir si la date de *Jn.* vaut mieux que celle de *Mc.* ([1150]) ; elle s'est fixée, non en suivant une tradition plus ou moins véridique, mais en se conformant à un symbolisme que le quatrième Évangéliste n'a pas inventé, puisqu'il se rencontre déjà chez Paul (*1 Cor.*, 5, 7) : « *Notre pâque, Christ, a été immolé.* » Tout ce qu'on peut croire, c'est qu'elle est plus ancienne que l'autre, justement parce que d'accord avec les vues de Paul et avec les vraisemblances juives ([1151]).

Il est également vain de chercher une conciliation entre les deux dates ([1152]), car ce qui concilierait nos Évangélistes, ou les renverrait dos à dos, ce serait un témoignage vraiment historique. Nous ne le possédons pas : tant avec *Mc.* qu'avec *Jn.*, nous restons dans le plan de la symbolique et de la liturgie. Ce que nous voyons à travers nos textes, c'est ce que leurs rédacteurs ont *cru* — ils n'ont pas tous cru la même chose — nous ne voyons pas ce qu'ils ont *su*. Il est à craindre qu'ils n'aient rien su du tout, d'abord parce qu'ils ne se sont intéressés à la question qu'en un temps où il n'était plus guère possible de savoir ; ensuite parce

qu'il ne semble pas qu'ils aient cherché à savoir, mais seulement à comprendre et à s'expliquer. Comprendre, s'expliquer, authentiquer les pratiques cultuelles de leur milieu, ses symboles et ses vues de foi ([1153]).

Selon l'apparence, notre rédacteur marcien s'est représenté la Semaine sainte comme il suit ([1154]) : *Dimanche*, les Rameaux, entrée à Jérusalem ; *lundi*, malédiction du figuier et purification du Temple ; *mardi*, discussions et discours dans le Temple ; *mercredi*, onction de Béthanie et trahison de Judas ; *jeudi*, préparatifs de la Cène et Cène ; *vendredi*, procès et crucifixion ; *samedi*, séjour de Jésus au tombeau ; *dimanche*, résurrection. Mais ce tableau lui-même n'est obtenu qu'en prenant parti sur plusieurs hésitations. Par exemple, *Mc.*, 14, 1, écrit : « *Et la Pâque et les Azymes arrivaient dans deux jours* » (μετὰ δύο ἡμέρας) : c'est la date de l'onction de Béthanie. Mais que faut-il entendre par ce *dans deux jours* ? Le surlendemain, *après-demain* ? ou *demain*, le lendemain, sur cette remarque qu'à propos de la Résurrection *Mc.* entend l'expression *après trois jours*, comme s'il y avait *le troisième jour*, donc *dans deux jours* ? Selon qu'on accepte ceci ou cela, on arrive à deux rédactions chronologiques dissemblables ([1155]).

Il est inutile pour nous d'insister davantage sur la divergence chronologique de *Mc.* et de *Jn.*, encore qu'elle ait engendré une longue querelle dite *quartodécimane*, dans l'Église ancienne. Les quartodécimans, qui étaient en majorité des Asiates, plaçaient la mort de Jésus le 14 de nisan : ils suivaient donc Jean ; leurs adversaires tenaient pour le 15, date synoptique qui a prévalu.

Nous ignorons en vérité tout de la date du supplice de Jésus. S'il est *possible*, accordons à la rigueur *probable*, que le prophète soit venu à Jérusalem pour la Pâque et qu'il ait été crucifié dans les jours de la fête ([1156]), il n'est ni impossible ni même improbable que la fixation à ce moment de la date de son supplice ne tienne qu'à des raisons mystiques, à la réalisation du symbolisme de l'agneau pascal, ou à telle autre raison moins claire pour nous, mais de même ordre ([1157]). Les oppositions des diverses réductions chronologiques de la Semaine sainte tiendraient en ce cas

à « *des divergences rituelles dans la commémoration et l'interprétation du Mystère* » [1158].

Encore bien plus graves nous paraîtraient les divergences de la tradition si nous lui demandions tout simplement l'année de la mort de Jésus. Les gens raisonnables qui acceptent que le Nazaréen ait été condamné par Pilate et qui savent que, probablement, ce magistrat a gouverné la Judée de 26 à 36, se résignent à dire que la Crucifixion se place quelque part entre ces deux dates. Tout au plus tentent-ils, en se fondant sur des rapprochements un peu hasardeux — par exemple avec la conversion de Paul, elle-même mal datée [1159] — une approximation plus satisfaisante [1160]. L'Église du VIe siècle était beaucoup mieux renseignée que celle du Ier sur ce point capital, et on peut s'inquiéter de ce singulier progrès [1161]. Or, si le récit synoptique suggère, mettons les environs de 30 — en avant ou en arrière — il a circulé dans l'antiquité chrétienne d'autres computations, et celle-là même n'est garantie que par le nom de Pilate, qui pourrait bien n'être pas autrement assuré. Car, en définitive, ce nom aurait pu s'imposer à *Mc.* pour une raison analogue à celle qui a arrêté *Lc.* sur Quirinius, parce que c'était celui d'un personnage connu et qui n'avait pas laissé bonne réputation chez les Juifs. Quoi qu'il en soit, il s'est trouvé des chrétiens pour reculer la mort de Jésus à 21. Nous le savons par Eusèbe (*H. E.*, 1, 9, 3 et s.), qui cite un écrit « *publié récemment* », et intitulé *Mémoires du Sauveur* (τοῦ σωτῆρος ὑμῶν ὑπομνήματα). On a supposé qu'il s'agissait du pseudépigraphe désigné par ailleurs sous le titre d'*Actes de Pilate.* D'autre part, la *Demonstratio apostolicae praedicationis* d'Irénée, naguère retrouvée en traduction arménienne, qualifie Pilate de « *procurateur de Claudius Caesar* » (*Dem.*, 74). Ne s'agit-il pas de Claude, empereur de 41 à 54 ? C'est probable, encore qu'une confusion soit possible avec Tibère (*Tiberius Claudius Nero*). Je ne la crois pas vraisemblable, parce que nous savons par un autre texte (*Haer.*, 2, 22, 5) qu'Irénée plaçait la mort de Jésus *in aetatem seniorem,* soit entre quarante et cinquante ans, en se fondant sur *Jn.*, 8, 57, qui fait dire aux Juifs : « *Tu n'as pas encore cinquante ans*

et tu as vu notre père Abraham ([1162]) *?* » D'autres dataient la naissance du Seigneur de 9 et sa mort de 58, sous Néron ([1163]).

En d'autres termes, la mort de Jésus nous laisse en face des mêmes incertitudes que sa naissance. Ici et là les supputations hasardeuses ont essayé de suppléer aux précisions dignes de foi, qui se dérobent, et elles ne sont bonnes qu'à attester l'ignorance des premières générations chrétiennes. Elles nous laissent hors de l'histoire ; nous ne savons pas, parce que nos Évangélistes ne savaient plus. Qu'importe une précision chronologique pour un apologiste ? La Vérité, qui est en soi, ne compte pas avec le temps.

Au total, le récit synoptique du séjour de Jésus à Jérusalem nous laisse une impression de vide extrême, que le bourrage opéré par les discours n'atténue pas, au contraire. La tradition n'a presque rien retenu ; peut-être n'avait-elle jamais su grand-chose, et après tout, peut-être aussi qu'il n'y avait pas grand-chose à savoir.

Chapitre II

Le dernier repas ([1164])

Dans le récit synoptique du dernier repas de Jésus, où le Christ aurait fait des gestes et prononcé des paroles dont la religion sortie de lui vit encore, il y a lieu de distinguer deux temps, séparés par l'annonce de l'entente conclue entre Judas le traître et les comploteurs juifs : 1° la préparation du repas ; 2° le repas proprement dit. Je laisse de côté pour le moment la trahison de Judas.

I. LA PRÉPARATION DU REPAS

Selon *Mc.*, 14, 12-17, c'est le jour où l'on immole l'agneau pascal qu'on mangera le soir ; les disciples de Jésus lui demandent où il compte accomplir le rite sacré, et il envoie deux d'entre eux en ville : ils rencontreront un homme portant une cruche d'eau ; ils le suivront et, là où il entrera, ils diront au propriétaire de la maison de leur montrer la chambre où le Maître et les disciples viendront manger la pâque. Il les mènera dans une salle haute où ils feront le nécessaire. Tout se passe comme Jésus l'a dit et, le soir venu, il arrive avec les Douze ([1165]). Ce n'est point Jésus le Nazaréen que contemple ici le rédacteur marcien ; c'est le Seigneur qui sait et peut tout ; le récit, parfaitement invraisemblable, ne veut qu'être édifiant et il l'est. Pourtant, si *Lc.* l'a suivi, *Mt.* s'en est choqué (26, 17 et s.). Il a coupé toute la belle mise en scène pseudo-prophétique et fait dire à Jésus : « *Allez à la ville chez un tel* (πρὸς τὸν δεῖνα) *et dites-lui...* »

L'intention évidente du récit de *Mc.*, c'est d'insister for-

tement sur le caractère *pascal* de la Cène. Nous essaierons de comprendre à quoi elle répond. Mais, d'abord, rappelons l'incohérence dans laquelle nous jette le texte. Au verset 14, 1, nous lisons qu'il y a encore deux jours avant la Pâque, et au verset 12, sans que rien se soit passé que l'onction qui ne compte pas, c'est la Pâque elle-même ([1166]) ; c'est-à-dire le matin du jour où on mange l'agneau, le 14 du mois de nisan. Du reste, les prêtres, en 14, 2, ont dit qu'ils n'allaient pas arrêter Jésus pendant la fête, et c'est justement cela qu'ils vont faire. Les orthodoxes ont eu recours aux moyens désespérés pour maintenir au dernier repas le caractère pascal que lui impose *Mc*. Ils disent, par exemple, que Jésus a pu célébrer la fête en avance d'un jour sur la date normale ([1167]) ; mais ils perdent leur temps, car l'intention certaine, l'intention essentielle du rédacteur est de nous persuader que nous sommes bien au matin du jour où l'on célèbre *légalement* la Pâque. Aussi l'opinion qui prévaut parmi les critiques indépendants, c'est qu'en réalité il ne s'agit pas d'un repas pascal, et on soupçonne même que la Cène n'est qu'un dédoublement artificiel du repas de l'onction, provoqué tout justement par la volonté de faire du dernier souper un repas pascal ([1168]).

Replaçons-nous dans le cadre juif. La Pâque, c'était, selon l'opinion courante, la commémoration du sacrifice célébré par les Israélites au moment de leur sortie d'Égypte. Les prescriptions fondamentales qui la réglaient venaient de la *Thora* ([1169]). Les docteurs avaient ajouté beaucoup de détails aux grands principes : un traité du *Talmud* (*Pesachim*) les a codifiés. La fête commençait le 14 de nisan au soir ([1170]), qui était, pour les Juifs, le début du 15. De même que le vendredi de chaque semaine est la *parascève* = *préparation* du sabbat, de même le 14 était la *parascève* de la Pâque : on y achevait les préparatifs légalement commencés le 10 de nisan. On immolait l'agneau, qui devait être mangé tout entier pendant la nuit. Le repas, pour nous en tenir aux traits qui seuls nous intéressent, comportait au menu, particulièrement, avec l'agneau, des herbes amères et des pains azymes ; chaque convive devait boire quatre coupes, en souvenir, disait-on, des quatre vocables employés dans le

récit de la sortie d'Égypte pour désigner le salut d'Israël. La première coupe se vidait en se mettant à table : on l'accompagnait d'une *eucharistie* (à la fois action de grâces et bénédiction) sur le vin et d'une autre à l'intention de la fête. Alors, le fils aîné devait demander une explication sur le sens de la cérémonie et le père de famille répondait par une instruction sur les malheurs d'Israël et sa délivrance par Iahvé. Puis on buvait la seconde coupe et on chantait la première partie du *Hallel* (*Ps.* 113-118) ([1171]), qu'on nommait *Hallel égyptien.* Alors se plaçait le repas proprement dit. Venaient ensuite la troisième coupe, la bénédiction du repas, la quatrième coupe ; on terminait le *Hallel* et c'était fini. Il va de soi que l'usage personnel, ou telle circonstance particulière, pouvait apporter quelque modification à ce schéma. Elle ne devait jamais intéresser que des détails. Or, il suffit de relire *Mc.* pour s'apercevoir que, mis à part l'hymne finale (14,26 : καὶ ὑμνήσαντες), qui peut désigner le *Hallel*, *pas un trait du rite pascal authentique ne se retrouve dans son récit.* Il n'est pas question de l'agneau, ce qui paraît d'autant plus surprenant qu'il serait naturel qu'un rapprochement s'établît entre l'immolation de cette victime et l'acte que Jésus est censé accomplir ; il n'est pas question des herbes amères, ni des quatre coupes. On n'en voit paraître qu'une seule, bizarrement associée au pain, lequel n'est pas, que nous sachions, *azyme* ([1172]).

Lc., certainement frappé de tant d'invraisemblance, a quelque peu corrigé son devancier. Il a noté exactement (22, 17) que le repas commence par la bénédiction de la coupe ; il a fait sauter le *pendant qu'ils mangeaient* de *Mc.* qui est, en effet, fort gênant, et il a terminé (22, 20) par la mention d'une coupe, la quatrième rituelle. Il ne s'agit pas d'une meilleure information, mais d'un arrangement qui, pour médiocre qu'il soit, n'en garde pas moins sa signification. Il n'est pas jusqu'à la sortie de la petite troupe évangélique hors de Jérusalem, après le repas (*Mc.*, 14, 26), qui ne contrarie l'usage juif, fidèle à la prescription de l'*Exode*, 12, 22 : « *Et nul de vous ne sortira de la porte de sa maison jusqu'au matin.* » On ne quittait donc pas la Ville dans la nuit de la Pâque.

Il y a pourtant une invraisemblance plus inacceptable encore que toutes celles que je viens de signaler : si la Cène est un repas pascal, elle ouvre la grande fête du 14 de nisan et c'est ce jour-là que Jésus est arrêté, jugé et exécuté ! C'est ce jour-là que Simon de Cyrène est rencontré « *revenant des champs* » (*Mc.*, 15, 21 : ἐρχόμενον ἀπ' ἀγροῦ) et est réquisitionné pour aider Jésus à porter sa croix! C'est ce jour-là qu'on achète un linceul (*Mc.*, 15, 46) ! Donc on fait œuvre de justice et on travaille, contre la prescription formelle de la *Thora* (*Nombres*, 28, 18), et alors que l'exégèse rabbinique avait étendu la prohibition jusqu'à l'après-midi de la veille (*Pesachim*, IV, 2) ([1173])!

Ergoter, supposer, équivoquer pour se tirer des inextricables difficultés et justifier coûte que coûte la thèse pascale de *Mc.*, c'est plus que perdre son temps ; c'est tomber dans le contresens. L'Évangéliste ne prend, lui, aucun souci de la vraisemblance, ni des contingences historiques, ni de nos scrupules, car il ne se place pas dans le plan de l'histoire, mais bien dans celui de la mystique et du symbolisme cultuels. C'est aux usages eucharistiques de son milieu qu'il s'intéresse, et il entend les justifier en les rapportant au Seigneur ([1174]). Ce qu'a pu être *réellement* le dernier repas le laisse indifférent et son attention, ou, pour mieux dire, son effort, ne porte que sur deux points : 1° l'annonce par Jésus de la trahison qui va le perdre et qui ne peut pas le surprendre, car, pour les chrétiens du temps de *Mc.*, sa prescience n'est jamais en défaut ; — 2° le rappel des paroles que l'on rapporte au Seigneur pour authentiquer le rite de *communion* (κοινωνία) des chrétiens, celui qui les unit au Kyrios sauveur et aussi qui les lie entre eux comme des *frères* (ἀδελφοί). Si la tradition première avait gardé un souvenir exact de la dernière rencontre de Jésus et de ses disciples autour d'une table, les préoccupations cultuelles et liturgiques de la génération chrétienne que représente *Mc.* l'ont recouvert et aboli.

Il se peut que la tradition ait su que Jésus était mort lors de la Pâque, *dans les jours de la Pâque.* Cette circonstance, jointe au désir de rattacher l'institution de l'eucharistie au dernier repas, a pu suffire à transformer la Cène en repas

pascal. C'est, semble-t-il, chez Paul qu'il faut aller chercher le départ de ce mouvement de la foi. Paul ne dit pas, lui, que le dernier repas du Seigneur ait été pascal, mais il écrit (*1 Cor.*, 5, 7) : « *Christ est notre pâque* (= notre agneau pascal) ; *il a été immolé comme tel.* » Et cela correspond chez lui à une théorie de la Rédemption, sur laquelle je n'ai pas à insister ici, et à un certain symbolisme eucharistique que nous allons bientôt retrouver et qui représente probablement une suggestion des Mystères païens de salut. Il est clair que ce symbolisme deviendra plus expressif si le dernier repas est *pascal.* On a dit (J. Réville) que Jésus ne pouvait à la fois être l'agneau et manger l'agneau ; mais l'objection ne tient pas ; d'abord parce que, d'ordinaire, les symboles ne s'astreignent pas à tant de rigueur, ensuite parce que nos Évangélistes ont eu bien soin de ne pas faire figurer l'agneau sur la table eucharistique. L'eucharistie « mystère » qui, pour le rédacteur marcien, figure la mort rédemptrice — sous l'influence de Paul, nous allons nous en convaincre — est à sa place dans ce repas pascal christianisé, puisque, dans la ligne paulinienne, l'eucharistie remplace la pâque juive, autant que Jésus remplace l'agneau. Peut-être comprenons-nous maintenant pourquoi et comment la tradition première, si elle savait quelque chose sur le point qui nous occupe, l'a abandonné au profit de la construction pseudo-pascale de *Mc.*

II. L'ANNONCE DE LA TRAHISON

L'annonce de la trahison est présentée par *Mc.*, 14, 18-21, en termes énigmatiques :

« Et pendant qu'ils étaient à table et qu'ils mangeaient, Jésus dit : En vérité je vous dis : l'un de vous me trahira, qui mange avec moi. Ils commencèrent à s'affliger et à lui dire l'un après l'autre : serait-ce moi? Mais lui leur dit : un des douze qui trempe avec moi (son pain) dans le plat ([1175]). Car le Fils de l'Homme s'en va selon qu'il est écrit à son sujet. »

Alors Judas est-il présent ? Que disent les disciples ? Que se passe-t-il, car il n'est pas possible, après une telle révélation, qu'il ne se passe rien ? Aucune réponse. *Mt.*, 26, 25,

ne résiste pas au plaisir de faire désigner Judas : « *Et, prenant la parole, Judas, qui le livrait, dit : Est-ce moi, maître? Il lui répondit : C'est toi qui l'as dit.* » Et *Lc.*, 22, 23, nous montre les Apôtres fort agités et se demandant l'un l'autre : *Qui est-ce?* Mais ici et là, encore, il ne s'agit que de menus aménagements rédactionnels, qui ne répondent à aucune information particulière. *A fortiori* en va-t-il de même des décisives précisions de *Jn.*, 13, 26 : « *C'est celui pour qui je vais tremper un morceau et à qui je le donnerai.* » Il tend, en effet, un morceau à Judas, « *et aussitôt le diable entra en lui* ». Jésus lui dit de se hâter d'aller accomplir sa besogne. Il obéit et sort. Les autres n'ont pas compris!

Il n'y a pas à examiner l'épisode du point de vue de la vraisemblance et de la logique, comme on l'a trop fait ([1176]) : *Mc.* nous raconte une *histoire sacrée*, qui n'a rien à voir avec des considérations si platement humaines. Il est dominé par la nécessité d'assurer la prescience et la souveraine volonté du Seigneur, et il est illuminé par un texte dont il convient de réaliser la prophétie, celui du *Psaume* 41, 10 : « *Même l'homme qui était mon ami, qui avait ma confiance et qui mangeait mon pain, lève le talon contre moi.* » La preuve que ce passage a retenu l'attention des chrétiens, nous la trouvons en *Jn.*, 13, 18, qui le cite : « *Ce n'est pas de vous tous que je parle : je connais ceux que j'ai choisis, mais* (il fallait) *que fût accomplie l'Écriture : Celui qui mangeait mon pain a levé contre moi le talon* ([1177]). » Veut-on une idée du sans-gêne et de l'indifférence des rédacteurs en face des questions qui nous troublent le plus? Qu'on remarque la transposition opérée par *Lc.* qui a placé l'annonce de la trahison (22, 21-23) *après* « l'institution de l'Eucharistie » (22, 15-20), de sorte que Judas, par une horrible profanation, a participé au « sacrement » comme les autres Apôtres. Et les théologiens sont épouvantés. Il y aurait de quoi si *Lc.* avait réfléchi aux conséquences de son originalité et s'il avait mis sous les mots qu'il emploie la doctrine que la dogmatique y a vue par la suite ; mais ce n'est point cela du tout qu'il a fait et c'est pourquoi il n'a pas cru poser un problème angoissant.

Pour les exégètes orthodoxes, pas de doute possible :

« *Une fois de plus, Jésus manifeste la connaissance des faits les plus secrets* ([1178]). » Mais, se contenter de dire cela, c'est répondre à la question par la question. Il est vrai, l'annonce de la trahison se place dans la même perspective que les autres prédictions de la Passion. En soi, elle ne vaut ni plus ni moins qu'elles. En fait, elle ne repose sur aucun souvenir historique, ce qui explique le vague et les invraisemblances de son affabulation.

III. L'EUCHARISTIE

Au cours du repas ([1179]) (*Mc.*, 14, 22 : « *Et pendant qu'ils mangeaient* ») Jésus fait, au dire de notre Évangéliste, quelques gestes et prononce quelques paroles d'où la dogmatique chrétienne a tiré d'opulentes conclusions. Non seulement elle y voit l'*institution de l'Eucharistie*, le grand sacrement chrétien de communion, mais encore elle y trouve la justification de sa foi en la Rédemption, en la Transsubstantiation, en la Présence réelle. Sans doute l'Évangéliste est-il moins perspicace, mais il se trouve déjà placé en face d'un culte dont le *repas du Seigneur*, repas fraternel pris à la *table du Seigneur* et en sa présence, forme le rite central ([1180]). Il était naturel, il était nécessaire que l'origine de ce rite fût rapportée au Seigneur lui-même, et le dernier repas offrait un cadre convenable pour l'y placer, en supposant qu'il n'ait pas été imaginé tout exprès. Peut-être la tradition avait-elle gardé le souvenir d'une ou deux phrases graves prononcées par Jésus dans cette rencontre, au moment où il ne pouvait plus guère se dissimuler que les choses ne tournaient pas bien pour lui. Toutefois, il convient de ne pas oublier deux remarques : 1° Dans la réalité terre à terre de l'histoire, Jésus ne sait pas qu'il prend là son dernier repas ; 2° On pouvait chercher, et, de fait, on a cherché en dehors de la Cène une justification de l'Eucharistie, puisque *Jn.*, qui ne dit mot de la prétendue institution dans son récit du dernier repas (13, 2 et s.), la rattache à la multiplication des pains (6, 11 et s.) et à l'instruction sur le *pain de vie* (6, 35, 49-51, 53 et s.) ([1181]). Ni cette ignorance ni cette divergence ne recommandent beaucoup, au premier

abord, le récit marcien. Ce qui ne le favorise pas non plus, ce sont les différences très graves que présentent ceux de *Mt.* et de *Lc.*, par rapport à lui.

Pour essayer de répondre à la triple question : Jésus a-t-il dit quelque chose de vraiment remarquable au cours de son dernier repas ? qu'a-t-il dit au juste ? qu'a-t-il voulu faire entendre par ses paroles ? nous disposons de cinq textes : un de chacun de nos trois Synoptiques (*Mc.*, 14, 22-25 ; *Mt.*, 26, 26-29 ; *Lc.*, 22, 15-20) ; un de Paul (*1 Cor.*, 11, 23-25) ; un de Justin (*1 Apol.*, 66), très postérieur (milieu du second siècle), mais que l'on soupçonne, à tort ou à raison, de dériver d'une autre source que nos écrits canoniques.

Voici d'abord, affrontés, les trois Synoptiques :

Mc., 14, 22 : « Et pendant qu'ils mangeaient, ayant pris du pain et ayant dit la bénédiction, il (le) rompit, (le) leur donna et dit : « Prenez ([1182]) : ceci est ([1183]) mon corps. » 23. Et ayant pris une coupe et ayant rendu grâces, il (la) leur donna et ils en burent tous. 24. Et il leur dit : « Ceci est mon sang, (celui) de l'alliance ([1184]) répandu pour plusieurs. 25. En vérité je vous dis : Désormais je ne boirai plus du fruit de la igne, jusqu'à ce jour-là où je le boirai nouveau ([1185]) dans le Royaume de Dieu ([1186]). »

Mt., 26, 26 : « Or, pendant qu'ils mangeaient, Jésus ayant pris du pain, et ayant dit la bénédiction, il (le) rompit et, (le) donnant aux disciples, dit : « Prenez et mangez : ceci est mon corps. » 27. Et ayant pris une coupe et ayant rendu grâces, il (la) leur donna disant : « Buvez-en tous ; 28. car ceci est mon sang de l'alliance répandu pour plusieurs, en rémission des péchés ([1187]). 29. Or, je vous dis : Désormais je ne boirai plus de ce ([1188]) fruit de la vigne jusqu'à ce jour-là où je le boirai avec vous nouveau dans le Royaume de mon Père. »

Lc., 22, 15 : « Et il leur dit : « J'ai vivement désiré manger cette pâque avec vous avant que je ne souffre ([1189]). 16. Car je vous dis que je ne la mangerai plus jusqu'à ce qu'elle s'accomplisse dans le Royaume de Dieu. » 17. Et ayant pris une coupe ([1190]), ayant rendu grâces, il dit : « Prenez ceci et partagez-le entre vous. 18. Car je vous dis : Je ne boirai plus désormais du fruit de la vigne jusqu'à ce que le Royaume de Dieu soit arrivé. » 19a « Et ayant pris du pain et ayant rendu grâces, il (le) rompit et (le) leur donna, disant : « Ceci est mon corps, 19b. qui est donné pour vous : Faites ceci en mémoire de moi ([1191]). » 20. Et la coupe de même ([1192]) après le repas, disant : « Cette coupe est la nouvelle alliance dans mon sang qui est versé pour vous. »

Ici il me faut entrer dans quelques brèves considérations techniques. La tradition manuscrite de la péricope lucanienne appelle des remarques de grand intérêt. Le texte que j'ai traduit est donné, à d'insignifiantes nuances près, par les quatre grands *témoins* ordinairement désignés par les lettres *Aleph*, A, B, C : le *Sinaïticus* grec, l'*Alexandrinus*, le *Vaticanus* et le *Codex Ephraemi* ; mais le célèbre représentant du texte dit *occidental*, le codex D (*Codex Bezae Cantabrigiensis*) ([1193]), et divers manuscrits de sa famille s'arrêtent après les mots « *ceci est mon corps* », c'est-à-dire au milieu du verset 19 ([1194]). Ils donnent donc *Lc.*, 22, 15-19[a], avec de menues variantes, et *ils suppriment 19*[b] *et 20 ; soit, essentiellement, l'ordre de réitérer le rite, la mention de la seconde coupe et celle de l'alliance dans le sang versé.* D'autre part, un notable manuscrit syriaque ([1195]), le *Syrus sinaïticus*, nous offre à peu près les éléments dont se compose le texte de *Aleph*, A, B, et C, mais disposés dans un ordre différent ; les versets du texte ci-dessus traduit s'y présentent ainsi : 15, 16, 19, 20 (1[re] partie), 17, 20 (2[e] partie), 18. C'est l'ordre de *Mc.-Mt.* rétabli, tout en maintenant le préambule de *Lc.* ; mais une des coupes, la première, a disparu. — Une autre version syriaque dite *de Cureton*, fortifiée par deux manuscrits latins de la vieille traduction dite *vetus itala*, adopte l'ordre suivant par rapport au *texte reçu* : 15, 16, 19, 17, 18 et élimine 20 ; soit la seconde coupe et l'alliance dans le sang versé. — Une troisième version syriaque, celle de la *Peschitto*, confirmée par un évangéliaire latin tardif (XI[e] siècle) ([1196]), retient les versets 15, 16, 19, 20, mais omet 17 et 19, c'est-à-dire la première coupe. Enfin Marcion (II[e] siècle) se servait d'un texte encore différent ([1197]), puisqu'il ne contenait que les versets 15, 18 et 19 : plus de coupe, plus d'alliance, plus d'ordre de réitérer. Je ne cherche pas, pour le moment, à expliquer toutes ces divergences, et je n'entre pas dans les interminables discussions qu'elles ont soulevées ([1198]) ; j'en tire seulement cette conclusion que la tradition de notre *Lc.* n'est pas ici très sûre et que les anciens chrétiens, qui l'ont arrangée pour leur satisfaction personnelle, n'ont pas cru que son texte fût intangible et complétât tout simplement *Mc.* et *Mt.*

Voici maintenant le texte de Paul (*1 Cor.*, 11, 23-25) :

« 23. J'ai reçu du Seigneur et je vous ai transmis que le Seigneur Jésus, dans la nuit où il fut livré, prit du pain, 24, et, ayant rendu grâces, le rompit et dit ([1199]) : Ceci est mon corps qui (*est donné*) pour vous; faites cela en mémoire de moi. 25. Et de même la coupe après le repas, disant : Cette coupe est la nouvelle alliance dans mon sang. Faites cela chaque fois que vous (*la*) boirez, en mémoire de moi ([1200]). »

La parenté de ce passage avec *Lc.*, selon le texte reçu, semble évidente.

Jetons enfin un coup d'œil sur Justin, *1 Apol.*, 66, 3 :

« Les Apôtres, dans les mémoires (ἀπομνημονεύμασιν) qui sont sortis d'eux et qu'on nomme Évangiles, rapportent qu'il leur transmit ceci : il prit du pain et, ayant rendu grâces, il leur dit : « Faites cela en mémoire de moi; ceci est mon corps. » Et ayant pris semblablement la coupe et ayant rendu grâces, il dit : « Ceci est mon sang. » Et il (*le*) donna à eux seuls. »

On peut se demander si Justin cite de mémoire, en abrégeant (il n'est pas question de l'alliance), ou s'il puise à une source particulière. Les réponses divergent, naturellement ([1201]). Qu'il nous suffise de constater que sa tradition se place dans la même ligne que celle de Paul.

Il est trop clair que nous voilà bien embarrassés au milieu de toutes ces affirmations différentes, à la fois en quantité et en qualité ; j'entends de contenu si variable de l'une à l'autre. Si seulement nous pouvions savoir ce qui se faisait et se disait dans la communauté apostolique, au contact immédiat de Jésus ! Mais nos renseignements sont incertains et déjà éloignés du point de départ qui nous intéresse. Cependant nous trouvons dans deux écrits anciens, les *Actes* et la *Doctrine des Douze Apôtres* (la *Didaché*) ([1202]), quelques indications profitables.

Les *Actes* nous apprennent (2, 42) que les Juifs convertis à la Pentecôte par Pierre « *persévéraient dans la doctrine des Apôtres* (τῇ διδαχῇ τῶν ἀποστόλων), *dans la communion* (τῇ κοινωνίᾳ), *dans la fraction du pain* (τῇ κλάσει τοῦ ἄρτου) *et dans les prières* (ταῖς προσευχαῖς) ». La *doctrine des Apôtres* vise la croyance et proprement l'espérance chrétienne ; la

communion, le sentiment d'union fraternelle ; la *fraction du pain* et les *prières*, les pratiques. Sur ce dernier point, le verset 46 précise : « *Et ils étaient tous les jours assidus au Temple* (ἐν τῷ ἱερῷ), *d'un sentiment unanime* (ὁμοθυμαδόν = *einmütig*) *et, rompant le pain à la maison* (κατ' οἶκον) ([1203]), *ils prenaient la nourriture dans la joie et la simplicité de cœur.* » D'où il suit que leurs prières étaient celles des Juifs et qu'ils allaient individuellement les réciter au Temple ; et que la *fraction du pain*, considérée comme le symbole de leur union fraternelle, en dehors de la communauté juive, était aussi un véritable repas, ou, si l'on préfère, un rite qui inaugurait un repas et sur lequel le rédacteur ne s'explique point. On a cherché à tirer une indication de *la joie* (ἐν ἀγαλλιάσει), qui aurait tenu à ce que le repas fraternel semblait comme une anticipation du festin messianique. L'hypothèse est inutile : les frères trouvaient la joie dans leur vie pieuse et l'attente réconfortante que leur simplicité de cœur ne troublait encore d'aucun doute.

Dans ce repas *de corps*, le rite caractéristique est donc la *fraction du pain*. Il n'est pas question de coupe et *pas un mot ne met ce rite en relation avec la personne, ni même avec le souvenir de Jésus*. Nous avons probablement affaire à une pratique juive, symbolisant et signifiant la fraternité de la table ([1204]) ; rien de plus.

La *Didaché* se présente comme un guide, un manuel à l'usage du chrétien ; son témoignage en prend une importance particulière. Elle dit (9, 2 et 3) quelles prières et bénédictions doivent être prononcées à propos de la *coupe* (περὶ τοῦ ποτηρίου) et ensuite de la *fraction* (περὶ τοῦ κλάσματος). Les unes et les autres sont de type juif. Elles prennent place dans un repas qui a une valeur liturgique, sans doute, mais qui n'en est pas moins un vrai repas et un repas *privé*. Rien ne laisse entendre qu'il soit symbolique et, si les non-baptisés en sont exclus (9, 5), nous n'avons « *aucune raison de croire qu'il réalise un ordre du Christ, qu'il commémore la mort du Seigneur, encore moins qu'il établisse entre les commensaux une communion avec le même Seigneur sous les espèces de sa chair et de son sang* » ([1205]). On se contente, ayant remercié Dieu pour les aliments matériels, de lui rendre grâces aussi

pour les spirituels, pour la « *sainte vigne de David, pour la vie et la connaissance* » (9, 2 et 3), sans établir de relation mystique entre les uns et les autres.

Cependant, au chapitre 14, il est question d'une réunion qui se tient le dimanche (κατὰ κυριακήν) : cette *synaxe* affirme la communion fraternelle des fidèles, devenus trop nombreux pour manger tous ensemble chaque jour, et, de même que dans les *Actes*, son rite caractéristique est la *fraction du pain*. Il n'est pas question de coupe. Et, pas plus qu'à propos de l'*eucharistie* privée du chapitre 9, il n'est soufflé mot d'une institution par Jésus, ni d'un rapport quelconque établi entre le rite et le corps, le sang, la mort ou la personne du Seigneur. Seulement, comme la séparation du judaïsme est ici plus avancée que dans les *Actes*, cette réunion eucharistique remplace pour le rédacteur la réunion sacrificielle des Juifs ([1206]). Et, comme la *parousie* tarde vraiment beaucoup à venir, cet homme insiste sur son désir du Royaume (9, 4 ; 10, 5-6). A cela près, nous restons dans la ligne des *Actes*. Nous sommes sur le terrain juif, encore que la jeune communauté cherche à s'y construire sa maison particulière ([1207]). Aussi n'est-ce pas dans les récits évangéliques de la Cène, mais bien dans ceux de la multiplication des pains, qu'il faut chercher une relation avec cette *fraction du pain* des générations apostoliques et subapostoliques de terre palestinienne ([1208]). Pourtant il n'était pas possible que la pensée chrétienne ne travaillât pas sur ce rite, à mesure qu'elle se détournait davantage du judaïsme et qu'elle ne lui trouvât pas une interprétation originale. Il n'était pas possible non plus que la méditation nécessaire sur la vie et la mort de Jésus, sur sa résurrection et sa présence vivante au milieu des siens, jusqu'au jour prochain de son retour ([1209]) — et plus encore à mesure que ce jour tarda davantage — n'intéressât pas le signe de la communion de l'Église. Ce repas de fraternité apparaît comme la suite des repas pris par les disciples avec le Seigneur et, particulièrement, comme la suite du dernier, lequel en prend une importance singulière. On en vient, tout naturellement, à penser qu'il n'a pas dû ressembler aux autres, et cette conviction le rend apte à accueillir bien des vues de foi

intéressantes : elle rend même nécessaire qu'il les acquière ([1210]). Et, pour commencer, l'idée qu'il s'agit d'un *mémorial* ([1211]). Quand une famille se réunit, ou un groupe d'amis, le cœur et le souvenir tout pleins d'un chef disparu, on songe à lui ; on parle de lui ; on rappelle ses dernières paroles ; on pèse ses dernières volontés ; on l'idéalise ; on le sent présent en esprit. La fraternité chrétienne ne s'est point comportée d'autre sorte. Le premier pas fait, les autres vont de soi : le rite de communion fraternelle devenu mémorial de la vie, et surtout de la mort, de Jésus, passe ensuite pour le signe visible de la communion spirituelle et bientôt matérielle avec le Seigneur ; puis pour l'attestation d'une alliance conclue *par* lui, exécution d'un testament qu'il a laissé, symbole d'une promesse dont il faut renouveler l'expression jusqu'à ce qu'il l'ait tenue, opération mystérieuse et efficace — disons sacrement — coordonnée au baptême et facteur essentiel du chrétien ; etc. Voilà les premiers éléments de l'évolution de l'Eucharistie, considérée, si je puis dire, de l'extérieur : ils sortent l'un de l'autre sans difficulté.

Mais, si nous quittons l'horizon judéo-chrétien et si nous jetons un coup d'œil sur l'Eucharistie paulinienne, nous ne tardons pas à faire quelques constatations instructives. Le texte de *1 Cor.*, 11, que nous avons cité plus haut, n'est pas le seul où Paul parle de l'Eucharistie. En voici un autre : *1 Cor.*, 10, 16-17 :

« La coupe de la bénédiction, que nous bénissons, n'est-elle pas la communion du sang du Christ ([1212])? Le pain que nous rompons n'est-il pas la communion du corps du Christ? Car nous sommes beaucoup à être un pain, un corps, car tous nous avons part au même unique pain ([1213]). »

Voilà qui ne sonne plus comme les *Actes* et la *Didaché*. C'est parce qu'ils mangeaient ensemble et qu'à cette occasion ils communiaient de cœur dans la même espérance, en s'associant aux mêmes prières, que les chrétiens des *Actes* et de la *Didaché* se sentaient frères. D'après le texte que nous venons de lire, c'est parce qu'ils boivent à la même coupe, dont le vin représente le sang du Christ, parce qu'ils mangent du même pain, assimilé au corps du

Christ, qu'ils forment eux-mêmes un corps unique. D'où peut provenir et comment s'explique cet extraordinaire changement de point de vue ?

Si, donc, nous rapprochons les deux passages de *1 Cor.*, 10, 16-17 et de *1 Cor.*, 11, 23^b-25, voici le contenu que nous y découvrons à l'analyse : 1° *Idée de la communion fraternelle* (10, 17 : *nous sommes un pain, un corps*). N'insistons pas : nous la connaissons comme la conséquence naturelle de la *fraction du pain* primitive. — 2° *Idée de la communion dans le Seigneur* (10, 16 et 17 : La coupe... communion du sang : part de tous au même unique pain). Je dis bien *communion*, communion de tous les fidèles *dans* le Seigneur et non pas *avec* le Seigneur, notion beaucoup plus simple et plus naturelle, plus ancienne aussi, et que la *fraction du pain* primitive suffisait à fonder. Ici l'union se fait non seulement *en fonction du Seigneur*, mais *en lui*, puisqu'elle est accomplie par la consommation du pain qui est son corps et du vin qui est son sang. Déjà la transsubstantiation, c'est-à-dire la transformation réelle des espèces consacrées en chair et en sang du Christ ? Non, sans doute, car on s'étonnerait qu'une si grande merveille n'eût pas été plus familière à toute la chrétienté des vieux âges. Alors, simples figures ? Non plus. La table eucharistique, c'est la *table du Seigneur* : elle s'oppose à la *table des démons*, comme la *coupe du Seigneur* s'oppose à la *coupe des démons* (*1 Cor.*, 10, 21). Or, manger et boire à la table des démons, ce n'est pas, pour Paul, manger la chair et boire le sang des démons ; mais c'est entrer en communion (κοινωνία) avec eux, parce que c'est se placer sous leur influence et dans leur ambiance. Le parallélisme établi par Paul (*1 Cor.*, 10, 16, 17 et 21) prouve clairement que l'eucharistie, à son sens, tient dans la religion des chrétiens la place que les sacrifices et banquets sacrés tiennent dans celle des païens. Alors, il faut penser que l'Eucharistie ramène le chrétien aux circonstances mêmes où se trouvait le Christ au moment où, selon la christologie de l'Apôtre, il allait accomplir le grand sacrifice salutaire. Elle est censée reproduire les gestes qu'il avait faits lui-même, répéter les paroles qu'il avait dites. Paroles mystérieuses, mais que Paul entend clairement et

qui signifient d'abord que lui, Jésus, va mourir et que sa mort est une rédemption ; puis que le pain qu'il distribue aux Apôtres symbolise son corps et le contenu de la coupe son sang ; enfin que réitérer la consécration du pain et de la coupe dans l'esprit où il l'a lui-même opérée, c'est ramener ceux qui y participent à l'idée de la rédemption et réaliser leur union mystique avec le Seigneur.

Déposer sur *sa* table le pain et le contenu de la coupe, c'est les assimiler à *lui*, les pénétrer de cette force divine (*dynamis*) qui a vaincu la mort et grâce à laquelle *ses* fidèles aussi la vaincront ([1214]). Ainsi les mets déposés sur la table des démons, inoffensifs en eux-mêmes, si on les mange avec indifférence (*1 Cor.*, 10, 23 et s.), deviennent des aliments de mort si on les absorbe pour entrer en communion avec les démons. Qu'il y ait là un réalisme certain, que tout ne se passe pas en esprit et qu'une valeur magique propre soit attachée aux espèces dans l'Eucharistie paulinienne, j'en vois la preuve en *1 Cor.*, 11, 27 et s. :

« Quiconque mangera le pain ou boira la coupe du Seigneur sans en être digne (ἀναξίως) répondra du corps et du sang du Seigneur... A cause de cela il y a parmi vous plusieurs malades et débiles et les morts sont en nombre. »

Les aliments eucharistiques agissent donc comme de vrais mets *tabous*, salutaires à ceux qui les absorbent dans l'état *rituel* — ici *spirituel* — convenable ; pernicieux, voire mortels aux autres ([1215]).

Si Jésus a prétendu enseigner tout cela au dernier repas, dans la formule que lui prête *1 Cor.*, 11, 23-25, il faut convenir qu'il a fait grande confiance à la perspicacité des Apôtres et que c'est merveille qu'ils l'aient compris ([1216]). Mais je pense qu'il n'a pas même dit : *Ceci est mon corps* et *Ceci est mon sang*, même en ne prétendant évoquer que sa mort prochaine, parce qu'en soi et isolées de l'idée de la Rédemption, ou de celle de la communion dans le corps et le sang, ces paroles n'offrent vraiment aucun sens. Ce n'a pu être qu'en projetant sur le dernier repas le reflet des événements postérieurs, encore inconnus de Jésus et

des disciples, qu'on en a fait une sorte de repas d'adieu funèbre. L'Apôtre a bien cru produire là un enseignement du Seigneur (*1 Cor.*, 11, 23 : *J'ai reçu du Seigneur ce que je vous ai transmis*) ; mais d'où le tenait-il ? D'une tradition ou d'une révélation particulière ? C'est une question : nous allons la retrouver.

3° *L'idée d'expiation et de rédemption* (11, 24-25 : *Ceci est mon corps qui* (est donné) *pour vous... Cette coupe est la nouvelle alliance dans mon sang*) ([1217]). Ainsi, la mort de Jésus est conçue par Paul comme un sacrifice expiatoire et elle apporte aux hommes une abondance de grâces qui efface leurs péchés, les réconcilie avec Dieu et leur assure la vie éternelle. L'Eucharistie rappelle ce sacrifice, le symbolise, l'exprime et peut-être le renouvelle en quelque manière par la consécration des espèces (*1 Cor.*, 11, 26 : *Car toutes les fois que vous mangez le pain et que vous buvez la coupe, vous annoncez la mort du Seigneur en attendant qu'il vienne*). Les braves frères des *Actes* et de la *Didaché* ne voyaient sûrement pas de si belles choses dans leur *fraction du pain*. Mais, pourtant, Jésus les a-t-il conçues et dites ? Si on songe à l'idée que la tradition synoptique nous donne de son enseignement tout entier, c'est inadmissible. Et rien, absolument rien, ne nous permet de croire que la première génération des disciples directs ait interprété de la sorte le supplice du Maître. Pour elle, cette mort, d'abord si déconcertante, c'est seulement la condition nécessaire de la glorification de Jésus par la résurrection, de son élévation à la dignité messianique (*Act.*, 2, 31-33 et 36).

4° *L'idée d'alliance nouvelle* (11, 25 : *Cette coupe est la nouvelle alliance dans mon sang.* Ce qu'il faut entendre : mon sang consacre une nouvelle alliance comme celle dont il est question en *Exode*, 24, 8) ([1218]). L'idée trouve place tout naturellement dans la doctrine de Paul, pour qui le règne de la Loi est terminé et pour qui Jésus, nouvel Adam, est venu inaugurer une humanité nouvelle. On ne voit pas ce qu'elle ferait dans la pensée de Jésus, qui n'a pas prétendu abolir la Loi (*Mt.*, 5, 17), qui s'y est, semble-t-il, conformé, ou, du moins, qui a cru le faire, et a transmis à ses disciples le respect qu'il en avait : les *Actes* nous l'as-

surent. Ce n'est pas une alliance nouvelle qu'il attend : c'est le Royaume.

5° *L'ordre de réitérer* (11, 24 : *Faites ceci en mémoire de moi*). Jésus a-t-il pu donner un tel ordre, qui équivaut à instituer un rite de commémoration, probablement de sa mort interprétée en mystère de salut comme chez Paul, et aussi à constituer une sorte de signe de ralliement pour ses fidèles ? Il n'aurait pu songer à quelque chose comme cela — je ne parle, bien entendu, que du signe de ralliement — que s'il avait cru au retard du Royaume. Or, il ne s'est levé que pour répéter que l'avènement du Royaume était imminent. Il n'a pas voulu fonder une religion nouvelle. Alors on se demande ce que les Apôtres auraient bien pu comprendre, s'ils avaient entendu tomber de sa bouche l'ordre en question ([1219]).

Quand Paul nous dit qu'il a reçu tout cela du *Seigneur*, il le croit assurément ; mais il n'a pu le recevoir que par la voie d'où lui sont venus ce qu'il nomme *son Évangile* et sa vocation elle-même : celle d'une révélation directe (*Gal.*, I, 11-12, 15-16), une révélation personnelle, qui s'est produite tout à propos pour justifier une pratique déjà installée autour de lui, selon toute vraisemblance ([1220]).

6° *L'idée de sacrement.* Il est difficile de contester qu'elle soit déjà dans l'affirmation que les chrétiens forment un seul corps parce qu'ils mangent le même pain. Elle se précise de cette autre notion que le pain et le contenu de la coupe mettent le fidèle en communication profonde avec le Christ mourant, c'est-à-dire, selon Paul, accomplissant sa fonction essentielle. Faut-il faire observer encore qu'il ne se trouve rien de tout cela ni dans les *Actes* ni dans la *Didaché* ? A parler clair, il faut dire qu'une *révolution* s'est accomplie dans la représentation et la pratique de l'Eucharistie, entre ce que nous en laissent voir ces deux vénérables écrits et ce que nous en apercevons à travers les Épîtres pauliniennes ([1221]).

Et le problème, c'est non pas de savoir si Jésus a dit ce que Paul lui attribue — ce n'est pas sérieusement soutenable — c'est de savoir d'où Paul l'a tiré. Quand on songe que l'idée du parallélisme entre la *table du Seigneur* et la

table des démons a hanté l'esprit de l'Apôtre, on en vient à se demander si l'Eucharistie paulinienne ne sortirait pas des influences du milieu hellénique où a vécu Paul ; si elle ne représenterait pas comme *un morceau de paganisme* ([1222]) introduit dans le christianisme primitif. Sans doute, l'idée d'alliance est juive ; juives aussi celle de sacrifice expiatoire et celle de substitut dans l'expiation (*Lévit.*, 16, 10, 21, 22). Peut-être déjà les rabbins tendaient-ils à interpréter le sacrifice d'Isaac dans un sens qui le rapproche du sacrifice du Golgotha tel que la tradition chrétienne se l'est finalement représenté ; et, du moins chez les Esséniens, il se pratiquait des repas de fraternité sainte ([1223]). Mais *l'essentiel n'est pas là* ; il s'attache à la notion de *la communion sacramentelle dans le corps et le sang du Seigneur.* Et, cette conception, nous la trouvons au plein des religions à Mystères, florissantes dans le monde hellénistique. Le rapprochement qui semble s'imposer se précise encore, si nous songeons que la doctrine eucharistique de Paul s'apparente à sa représentation du Baptême : l'homme qui reçoit le baptême *revêt le Christ* (*Gal.*, 3, 27) ; il est associé à sa vie ([1224]) et à sa mort, ou, pour mieux dire, il vit, souffre, meurt et surtout ressuscite avec lui ; et *c'est là l'idée fondamentale des Mystères* ([1225]). Or, dans plusieurs d'entre eux, tels ceux de la Grande Mère et d'Attis, de Mithra, des Baals syriens, des dieux égyptiens, etc., il existe des repas sacrés qui sont censés renouveler l'union des fidèles entre eux et celle que leur initiation a établie entre chacun d'eux et le dieu ([1226]). Quelquefois ils ressemblent à notre *fraction du pain,* simple signe extérieur de fraternité, mais

« parfois aussi on attend d'autres effets de la nourriture prise en commun : on dévore la chair d'un animal conçu comme divin et l'on croit ainsi s'identifier avec le Dieu lui-même et lui emprunter sa substance et ses qualités » ([1227]).

Ces repas, Paul les connaît (*1 Cor.*, 10, 20) ([1228]) et c'est contre eux qu'il met les Corinthiens en garde.

Dans plusieurs de ces cultes du salut, spécialement celui d'Attis, le symbolisme du sang joue un grand rôle. C'était,

dans l'Antiquité, une croyance très répandue qu'avec le sang, sous forme de boisson, plus tard de bain ou d'aspersion, on s'assimilait les qualités de l'être auquel le sang appartenait [1229]. Le sang, c'est la vie ou, si j'ose dire, au moins son *excipient* ; c'est la nourriture des dieux et des démons, le principe de la parenté et, par échange, celui de la fraternité entre non-parents [1230]. Il exerce encore une puissance magique sur l'âme de qui le boit [1231]. Le sang du Christ tient de la place dans le paulinisme ; c'est d'autant plus remarquable que la mort de Jésus n'a pas été sanglante et que le Quatrième Évangile seul (*Jn.*, 19, 34), dans une intention symbolique, a imaginé le coup de lance, lequel, en ouvrant le flanc du Crucifié, en fait couler à la fois le sang de l'Eucharistie et l'eau du Baptême. C'est bien ce symbolisme du sang qui domine toute l'économie de l'Eucharistie paulinienne ; c'est lui qui assure sa richesse doctrinale : il y est bien plus intéressant que celui du pain [1232]. Enfin n'oublions pas que tous les dieux des Mystères sont des Intercesseurs, des Sauveurs, et que les mystes cherchent à s'identifier à eux pour atteindre, avec eux, à l'immortalité bienheureuse. Et c'est tout justement ainsi que Paul conçoit la mission du Christ et l'action des deux rites, Baptême et Eucharistie. Très sincèrement, et je dirai *inévitablement*, il attribue à la volonté de Jésus l'institution et le sens du rite eucharistique ; mais il est inconsciemment dominé ici, tout comme dans sa représentation du Christ, par les idées touchant le salut et les moyens de l'acquérir répandues dans son ambiance [1233]. C'est donc au paulinisme et non à Jésus qu'appartient l'essentiel de l'Eucharistie selon Paul, et elle-même ne s'appuie sur aucune tradition historique. Rapportée à Jésus dans ses éléments constitutifs, elle est invraisemblable et inconcevable. Elle devient, au contraire, très intelligible et paraît très logiquement déduite si on voit en elle l'opération mystérieuse, le sacrement qui procure le salut, tel que la christologie de l'Apôtre l'a conçu. Elle procède, comme cette christologie elle-même, non de la tradition synoptique, mais d'une gnose syncrétiste [1234].

IV. CONCLUSION

Visiblement, Justin dérive de Paul et *notre Lc. apparaît à l'examen comme une combinaison mécanique de Mc. et de Paul.* La seule différence notable entre *Mc.* et *Mt.* tient à l'addition en *Mt.*, 26, 28, des mots *pour la rémission des péchés* (εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν) qui a tout l'air d'un complément secondaire, d'inspiration paulinienne. Si nous considérons notre *Mc.*, que *Mt.* a suivi, nous y voyons deux parties : 1° versets 22-24 : consécration du pain, de la coupe et de l'alliance ; 2° verset 25 : affirmation que Jésus ne boira plus du fruit de la vigne avant le Royaume. La première contient, mis à part l'ordre de réitérer, tout l'essentiel de *1 Cor.*, 11, 23-25, et il y a toutes chances pour que sa source soit Paul lui-même ([1235]). Les commentateurs qui n'en veulent absolument pas convenir et qui persistent à croire que Jésus a bien dit : *Ceci est mon corps* et *Ceci est mon sang*, s'épuisent en explications qui, toutes, viennent achopper contre cette simple constatation : *les disciples ne pouvaient rien comprendre.* Ils soutiennent que Jésus a voulu faire entendre l'imminence de sa mort, en s'assimilant à une victime dont le sang est versé pour sceller une nouvelle alliance ([1236]). Mais c'est là une interprétation du texte *post eventum ex eventu*, que les Apôtres étaient hors d'état d'apercevoir. J'ajoute que ce n'est que d'après la même méthode qu'il est possible de prêter à Jésus des préoccupations, voire des certitudes, qui n'appartiennent vraiment qu'à la communauté de terre grecque et à nos conservateurs.

En revanche, la seconde partie de notre texte marcien rend un tout autre son : elle n'exprime réellement qu'une espérance, celle même qui a soutenu le prophète durant toute sa carrière et l'a poussé à Jérusalem : *le Royaume est imminent.* Et il paraît naturel que Jésus la dresse encore, dans le trouble de l'heure, comme une contradiction divine au découragement humain ; on comprend qu'il ait pensé et dit : *le miracle attendu va s'accomplir et, du repas terrestre, les disciples avec moi vont passer au festin messianique* ([1237]). L'idée n'est pas dans Paul, parce qu'elle ne pouvait plus y être : elle ne se plaçait pas dans la perspective du pauli-

nisme, dans celle que *le fait* imposait. On ne pouvait la maintenir, dans le schéma paulinien, par une de ces contradictions dont un exégète averti ne s'étonne pas, qu'à la condition de la rejeter au second plan, comme fait *Mc.*, en la subordonnant à la représentation paulinienne. Les variantes du texte de *Lc.* que j'ai signalées plus haut et particulièrement celles du Codex D, nous prouvent que les chrétiens ont connu de sérieuses hésitations avant que se constituât notre *texte reçu*. Les vraisemblances sont pour que la plus ancienne tradition n'ait mis dans la bouche de Jésus, au dernier repas, que cette assurance : *Ayez confiance, le Royaume que je vous ai toujours annoncé et que les inquiétudes de l'heure présente vous font peut-être croire lointain, est vraiment tout près, car c'est dans le Royaume que nous prendrons notre prochain repas* ([1238]). La foi en la *parousie* a opéré une transposition acceptable et mis un peu de patience au cœur des disciples ; mais, quand s'est affirmé le retard de la *parousie*, il a fallu se donner d'autres raisons de confiance. Entendons-nous bien : je n'ai nullement la certitude que Jésus ait prononcé vraiment la phrase où me paraît s'exprimer la tradition primitive ; mais j'ai celle qu'il n'a pas tenu les propos que lui prêtent, sans bien s'accorder partout, nos trois Synoptiques. Je crois qu'ils ne représentent rien de plus qu'une *légende cultuelle* ([1239]).

Chapitre III

La Passion :
La trahison. L'arrestation. Le procès

I. LA TRAHISON

A en croire nos Évangiles, c'est un complot des gens du Temple, favorisé par la trahison d'un des Apôtres, qui a mis fin à la carrière de Jésus. J'ai déjà dit que les dirigeants du Temple sont, par principe, ennemis de quiconque prétend innover et s'agite ; et, pour qu'ils se soient montrés mal disposés à l'égard du prophète galiléen, il n'est pas nécessaire qu'il les ait excités comme à plaisir, ainsi que la tradition synoptique imagine qu'il l'a fait. Mais, ce point fixé, plusieurs questions sortent du récit synoptique : 1° Il nous assure que les malintentionnés n'osent pas prendre contre Jésus de mesures décisives, parce qu'ils redoutent la réaction du peuple qui se plaît à son enseignement. Ils reculent donc devant l'idée de l'arrêter en pleine fête, *de peur qu'il n'y ait tumulte du peuple* (*Mc.*, 14, 2) et ils méditent de s'emparer de lui *par ruse.* On ne voit pas bien ce qu'ils gagneraient à y réussir, car, enfin, ce qui doit toucher le peuple, s'il est dans les sentiments qu'on nous dit, c'est l'arrestation du prophète et non pas les circonstances dans lesquelles on la réalisera. — 2° Maintenant, ont-ils vraiment à redouter la popularité du Nazaréen ? Si elle est ce que *Mc.* nous dit, pourquoi les Romains n'en prennent-ils pas, eux aussi, de l'inquiétude ? Pourquoi n'avons-nous pas encore vu paraître Pilate ? Est-ce que le premier soin, comme le premier intérêt des comploteurs juifs ne devrait

pas être de l'avertir dès l'abord, si sa propre police n'a rien su voir? Ne serait-ce pas là, pour eux, un moyen bien simple de se couvrir vis-à-vis du peuple? — 3° Et si, comme cela paraît probable, la popularité de Jésus n'est qu'une invention de l'Évangéliste, à quoi riment les hésitations et précautions des prêtres? Et surtout, pourquoi tant de haine contre un infime Galiléen? Mais, en vérité, ce sont ses propres sentiments que le narrateur met en œuvre, sa rancune contre les Juifs, dressés, de son temps, en face des hérétiques chrétiens et qui leur nuisent quand ils le peuvent. Aussi bien n'est-ce pas le pauvre Galiléen que poursuivent, de concert avec le sacerdoce, les pharisiens, les sadducéens et les hérodiens, c'est le Seigneur que révère l'Évangéliste et dont il attend tout. Cette transposition change à la fois les proportions des personnages et celles du drame. — 4° Le narrateur semble avoir reçu les confidences des conspirateurs, tant il est bien informé de leurs pensées et de leurs propos, même de ceux qu'ils sont censés avoir tenus dans le secret. Est-il vraisemblable qu'il sache tout cela? Assurément non, et ses apparentes précisions ne représentent que des déductions selon la vraisemblance et la pseudo-logique de l'hypothèse initiale, des conclusions *post eventum*. — 5° Nos Juifs malintentionnés paraissent très embarrassés (ce qui n'est pas à l'honneur de leur réputation d'ingénieuse astuce) quand Judas, fort à propos, vient les tirer de peine (*Mc.*, 14, 10-11 et Syn.). Il leur offre de leur livrer son Maître. *Mc.* nous dit qu'ils lui promettent de l'argent, mais *Mt.*, 26, 14-16, majore en nous assurant qu'il en demande. *Lc.*, 22, 3-6, ajoute une explication : *Satan est entré en Judas*. Il faut bien cela, en effet.

Mais est-ce que cette histoire de trahison, si laide et si odieuse, répond à un souvenir véridique? Déjà l'annonce de la traîtrise de Judas, telle que nous l'avons trouvée dans le récit de la Cène, nous a donné de l'inquiétude, parce qu'elle nous a paru sortir d'une prophétie. Une réflexion de simple bon sens nous confirme dans le même sentiment. En quoi la mauvaise action de l'Iscariote était-elle nécessaire à l'accomplissement du funeste dessein des « Grands Prêtres »? On ne le voit pas. Et, s'ils paient cette vilenie

superflue, c'est qu'ils ont le cœur mal placé et de l'argent à perdre. On objecte avec beaucoup de raison, au premier abord, que la tradition n'aurait pas inventé l'horrible défaillance d'un Apôtre et qu'elle n'a pu l'accepter que contrainte par le fait ([1240]). Pourtant, essayons de prendre corps à corps les affirmations évangéliques touchant Judas et son forfait. Étude, du reste, très ingrate, car nous n'avons pour nous y aider, aucun document à côté de nos Évangiles ([1241]).

Pour commencer, la tradition du nom du traître est incertaine. *Judas* ne fait pas question, mais *Iscariote* embarrasse ([1242]). On songe d'abord, en se reportant à *Jn.*, 13, 26, à une indication de filiation (Ἰούδας Σίμωνος Ἰσκαριώτου = *Judas fils de Simon Iscariote*) ; mais le sens d'*Iscariote demeure inexpliqué.* On pense alors à la désignation d'un lieu d'origine et, de fait, plusieurs manuscrits donnent ἀπὸ καρυώθου, ἀπὸ καριώτου, ἀπὸ καριώθου = *de Kéruoth* (?) ou *de Kariot* ou *Karioth* ([1243]). On entend alors *isch-Kérioth* = *l'homme de Kérioth*, l'homme né dans une ville nommée Kérioth ; une ville ou un village. Mais quelle ville ou quel village ? Le plus simple et le plus vrai serait, sans doute, d'avouer qu'on n'en sait rien. On ne s'y est point résigné, et on a découvert en *Josué*, 15, 25, un *Kéryoth* qui n'a que le tort de n'être pas en Judée, selon toute vraisemblance ; puis en Josèphe, *Ant.*, 14, 3, 4, un *Koreae*, qu'il faut peut-être chercher dans la vallée du Jourdain ([1244]), mais qui donnerait malaisément la forme *Kérioth.* D'aucuns ont tenté de corriger le terme évangélique. Ainsi Cheyne a proposé de lire ([1245]) *Judas le Jérichote* (ὁ Ἱεριχωτής = *l'homme de Jéricho*) ; c'est là un arrangement arbitraire et tendancieux. Judas, dit-on, pouvait, à la rigueur, n'être pas judéen et venir de la Kéryoth de *Josué* ; c'est ce que soutiennent nombre d'exégètes ([1246]). Pourtant, nous ne savons même pas si, chez l'écrivain biblique, il s'agit d'une ville ou d'un *group of places* ([1247]). Il y a bien encore la capitale de Moab nommée par *Amos*, 2, 2, mais seulement dans le texte hébreu, et par *Jérémie*, 48, 24 (Καριώθ dans la *Septante*) ; mais, si Judas était Moabite, on le saurait sans doute, et, puisqu'il est au nombre des Douze, il devrait plutôt être Galiléen.

Ce qui nous importe, c'est de constater que la recherche du lieu de naissance de Judas ne nous conduit à aucune certitude et pas même à une vraisemblance.

D'autre part, la correction de la dérivation *isch-Kérioth* = *l'homme de Kérioth* a été contestée sur de bonnes raisons ([1248]). Selon Wellhausen, le mot *isch* a, au temps de Jésus, disparu depuis longtemps du vocabulaire araméen et, en tout cas, *isch-Kérioth* ne signifierait pas *l'homme* de Kérioth, mais *la population* de Kérioth. C'est pourquoi l'illustre savant allemand penserait plutôt à un sobriquet, qui signifierait *le bandit, le sicaire.* On a cherché dans cette direction et Benjamin Smith y a mis autant d'ingéniosité que d'insistance. Partant du groupe des consonnes *SKR*, considéré comme radical de *Iskariot* ([1249]), il fait remarquer ([1250]) qu'on en peut tirer le sens de *livrer* (*überliefern*). Et il renvoie à *Isaïe*, 19, 4 : « *Et je veux livrer l'Égypte aux mains d'un maître cruel* », texte que les *Septante* traduisent : καὶ παραδώσω τὴν Αἴγυπτον... C'est le mot que Judas emploie, selon *Mt.*, 26, 15, dans ses propositions aux prêtres : « *et moi je vous le livrerai* » (κἀγὼ ὑμῖν παραδώσω αὐτόν) ; c'est aussi celui dont use Paul en *1 Cor.*, 11, 23 : « *Le Seigneur Jésus, dans la nuit où il fut livré...* » (ἐν τῇ νυκτὶ ῇ παρεδίδοτο...). Le surnom de Judas serait donc à entendre comme *le livreur, le traître.*

Mais, pour que le mot ait pu être transcrit par nos Évangélistes sans être compris par eux, il faut que l'histoire de la trahison remonte très haut et ait été racontée dans le milieu araméen de la première Église. C'est le meilleur argument en faveur de l'historicité de la trahison. Pourtant, remarquons bien : 1° que la tradition marcienne est loin de remonter partout aux origines, et qu'une légende n'est pas à forger ; 2° que Paul, qui semble parler de la trahison en *1 Cor.*, 11, 23, ne dit rien du traître. On réplique que certainement tout le monde le connaissait. C'est un argument. Cependant, en *1 Cor.*, 15, 5, le même Paul nous assure qu'après la Résurrection Jésus apparaît aux *Douze*. Judas était donc du nombre ? Ou faut-il croire que, par *les Douze*, le Tarsiote n'a entendu que les *Apôtres*, sans les compter ? C'est encore un argument, mais qui ne gagne pas à être

rapproché du silence de *1 Cor.*, 11, 23, et j'ai peine à croire que, si le souvenir de la trahison de Judas avait empli la mémoire de Paul, ce qui ne pouvait manquer d'arriver si ce forfait avait été véritable, la nécessité d'une correction comme : *il se montra aux Onze, car Judas...* ne se fût pas imposée à lui. D'où je conclus que Paul pourrait bien avoir parlé de l'arrestation de Jésus sans l'expliquer par la félonie d'un des Douze ([1251]). Remarquons encore que l'*Évangile de Pierre* ([1252]) dit que, passé la fête où Jésus a péri, « *nous, les douze disciples du Seigneur, nous pleurions et étions affligés* ». Si, comme le suggère Conybeare, le rédacteur de cet apocryphe a suivi la finale perdue de *Mc.*, le *douze* (δώδεκα) est significatif. Il n'y a rien à tirer de décisif du passage des *Actes*, 1, 26, qui nous raconte le remplacement de Judas, parce que le texte se situe peut-être simplement dans la ligne de la légende. Celle-ci est bien constituée au temps où il est couché par écrit.

Au surplus, considérée en elle-même, cette histoire de la trahison de Judas se présente entourée de difficultés si graves qu'elles ont éveillé le doute, même dans l'esprit d'hommes que n'attirent pas d'ordinaire les conclusions, révolutionnaires ; tel Jülicher qui écrit : « *Cela sonne comme une fiction postérieure* » ([1253]), et Klostermann, qui pense que ce qu'il peut y avoir d'historique dans le récit reste en question ([1254]). Le plus grave, c'est que cette trahison paraît parfaitement inutile et qu'on ne lui voit pas d'explication. En quoi, écrit B. Smith ([1255]), les ennemis de Jésus avaient-ils besoin de Judas et de son baiser ? En rien absolument. C'est vrai. Ils tenaient le prophète à leur merci, et le peuple, dont ils sont censés avoir peur, sera le premier à crier : *Crucifiez-le* ! au dire de *Mc.*, 15, 13, lui-même. D'autre part, ainsi que l'écrit très justement un théologien catholique ([1256]) : « *Toutes les difficultés textuelles et toutes les questions de détail paraissent insignifiantes à côté du grand problème moral que présente la chute et la traîtrise de Judas.* »

Mc. ne risque aucune explication. *Mt.*, 26, 15, met en avant la cupidité : Judas fait marché pour trente pièces d'argent. La somme est ridicule et il est clair que le rédac-

teur matthéen précise sans savoir : il glose *Mc.* C'est une entreprise illusoire que d'essayer de deviner le caractère du traître, pour expliquer, ensuite, sa vilenie par sa psychologie. Cette psychologie elle-même, il faut la supposer et, en vérité, la déduire de la trahison.

Les moins inacceptables des motifs prêtés à Judas seraient encore les suivants : il aurait voulu contraindre Jésus à déployer sa puissance, à hâter le miracle attendu ; sa trahison serait une façon d'acte de foi. Quand il aura compris, par le résultat, l'effroyable erreur qu'il a commise, il se suicidera (*Mt.*, 27, 3 et s.). Mais que savons-nous de tout cela et que vaut cette histoire de suicide ? Moins que rien, car on ne peut douter qu'elle soit une légende secondaire, ignorée même de la tradition première relative à Judas ([1257]). Ou bien il aurait été possédé ; c'est l'explication de *Lc.* et de *Jn.* ; elle est pleinement satisfaisante pour qui croit à la possession, sauf qu'il reste à expliquer comment et pourquoi le Christ a consenti à sacrifier au Diable un de ses familiers.

Il y a bien longtemps que Strauss a remarqué ([1258]) que, si c'eût été la cupidité qui poussait Judas, il aurait trouvé plus de profit à emporter la caisse commune qu'à vendre son Maître pour 60 ou 75 francs or. Il est, du reste, certain que le chiffre de 30 pièces d'argent ne vient pas d'un souvenir, mais d'un texte de *Zacharie*, 11, 12 : « *Et je leur dis : Si vous le trouvez bon, donnez-moi mon salaire ; sinon n'en faites rien. Et ils lui pesèrent son salaire : trente sicles d'argent.* »

L'ambition, la jalousie dont on a aussi parlé n'expliquent rien. Ambitieux de quoi ? Jaloux de qui ? Ambitieux d'être le plus aimé, le mieux considéré des Apôtres ? Jaloux de ceux qui sont plus que lui l'un et l'autre. Pierre ou Jean, par exemple ? Mais comment le malheureux aurait-il réalisé ses vues en livrant Jésus ? Est-ce la peur qui le pousse ([1259]) ? Voit-il plus nettement que les autres le péril grandissant et se résout-il aux moyens extrêmes pour y échapper ? N'a-t-il pas perdu la foi au Nazaréen ? Mais, dans un cas comme dans l'autre, qui l'empêchait de s'éclipser discrètement ? Autant de points d'interrogation, autant de sup-

positions arbitraires que n'appuie aucun texte digne de considération. Leur nombre même achève de les déconsidérer et elles ne représentent qu'un concours d'imagination. Même en les combinant toutes : cupidité, ambition, jalousie, peur, défaillance de la confiance, et en les gonflant à grand renfort d'épithètes variées ([1260]), on n'en peut encore rien tirer d'acceptable, je veux dire d'apparemment fondé. Les interminables débats dont je cherche à donner quelque idée apparaissent vides, lamentablement. Qu'on se tourne dans n'importe quel sens, la trahison semble toujours sans motif, inutile, incompréhensible.

Ce ne sont là pourtant que des arguments négatifs, et on peut toujours penser, avec Loisy par exemple, que les disciples n'ont pas su ce qui s'était dit dans le conciliabule de Judas et des prêtres, qu'ils n'ont pas connu les raisons du traître, mais qu'ils ont constaté la trahison. Oui, sans doute, mais on peut aussi penser autre chose, que, du reste, Loisy lui-même suggère ailleurs, savoir que Judas est le type personnifié du judaïsme incrédule et perfide, l'incarnation de Satan, lequel a, un moment, paru vaincre le Christ ([1261]). En d'autres termes, on peut voir en lui la figuration du fait dont la tradition se croyait sûre : *Jésus a péri par les Juifs qui l'ont livré à Pilate.*

Pourquoi cette personnification ? Il est impossible de répondre à la question autrement que par des présomptions plus ou moins vraisemblables : 1° Les légendes n'aiment pas l'imprécision des responsabilités indivises ; il leur faut des personnes ; 2° si l'on veut un nom propre courant qui représente l'homme de *Juda* (Ἰούδα) ou de Judée (Ἰουδαία), *le Juif* (ὁ Ἰουδαῖος), on ne peut rien trouver de mieux que *Judas* (Ἰούδας) ; le passage d'une forme à l'autre va de soi ; 3° on avait à expliquer l'arrestation de Jésus opérée au mont des Oliviers, durant la nuit, avec une précision qui peut faire croire que la police est renseignée ; quoi de plus simple que d'imaginer qu'elle l'a été par un familier du prophète ? Aussi bien deux textes de l'Écriture, d'allure prophétique, poussaient dans ce sens ([1262]). Nous lisons, en effet, au *Psaume* 41, 10 :

« Même celui avec qui je vivais en paix, à qui je me fiais, qui mangeait mon pain, a levé le talon contre moi », et au *Psaume* 55, 12 : « Ce n'est point celui qui me haïssait qui s'est élevé contre moi... mais toi, mon conseiller et mon ami. »

N'oublions pas que les *Actes*, I, 16, présentent clairement la trahison comme le nécessaire accomplissement de l'Écriture :

« Hommes frères, il fallait que s'accomplît l'Écriture qu'a prédite l'Esprit Saint par la bouche de David, touchant Judas, qui s'est fait le guide de ceux qui ont arrêté Jésus. »

Je conclus qu'il n'est pas positivement démontré que l'histoire de la trahison ne soit qu'une légende, mais que de fortes présomptions se dressent contre elle. *Mt.*, 27, 3-10, nous assure que le traître s'est pendu (comme Achitophel, le mauvais conseiller d'Absalon, ap. *2 Samuel*, 17, 23), après avoir jeté ses trente pièces d'argent dans le Temple, où les prêtres les ramassent pour en acheter le *champ du potier* et accomplir l'Écriture (*Zach.*, II, 12-13) ([1263]) ; et les *Actes*, I, 18, savent que Judas a acheté lui-même le champ du potier *avec le salaire de l'iniquité*, puis est devenu tout enflé et a *crevé par le milieu.* Ces deux récits légendaires, encore que différents, se placent bien dans la ligne de tout le reste de la construction. Ils sont destinés à donner satisfaction à la foi, qui n'aurait pas supporté l'impunité de Judas. Si l'épisode a un fond de réalité, ce que, pour ma part, je ne crois pas, il nous demeure inintelligible ([1264]).

II. L'ARRESTATION

Selon *Mc.*, 14, 26 et s., le repas terminé et le Hallel chanté, les convives de la Cène s'en vont et gagnent le mont des Oliviers. C'est la croupe qui, au-delà du Cédron, domine Jérusalem à l'est, d'environ 60 mètres. Elle est enveloppée vers le sud par la route de Jéricho et traversée par celle de Béthanie. Il y reste des oliviers, mais, devant la montée des tombeaux juifs de la vallée du Cédron et devant l'invasion des bâtisses diverses qui prétendent magnifier les sou-

venirs évangéliques, ou cherchent la sanctification sur ces pierres illustres, les arbres ont reculé. Au temps de Jésus, ils étaient les maîtres du terrain ([1265]). La petite troupe évangélique se dispose sans doute à passer la nuit sous leurs branches. Pourtant, il n'y devait pas faire très chaud si nous sommes au temps de la Pâque, et on pourrait se demander pourquoi Jésus ne retourne pas à Béthanie, pourquoi même il n'y est pas resté pour célébrer la fête, pourquoi il est sorti de Jérusalem, contrairement à la Loi, durant cette nuit sacrée ; mais ces détails n'arrêtent pas l'Évangéliste, qui suit son dessein.

Jésus est censé venir jusqu'à *Gethsémani*, c'est-à-dire jusqu'à un *pressoir d'huile* qui se trouvait, selon la localisation du IVe siècle ([1265bis]), au bas de la butte, près de la route de Jéricho. Un épisode célèbre prend place en ce lieu (*Mc.*, 14, 32-42) : Jésus se retire à l'écart des disciples pour faire oraison. Au moment d'accomplir le grand sacrifice, il se trouble, s'effraye, et hésite :

> « Et il priait afin que, s'il était possible, cette heure ([1266]) passât loin de lui. Et il dit : Abba, le Père, tout est possible pour toi; éloigne cette coupe de moi. Mais que (soit fait) non ce que je veux, mais ce que tu veux. »

Du point de vue critique, l'attestation de cette prière est inexistante, puisque Jésus n'a personne auprès de lui pour l'entendre et que Pierre et Jacques, qui ne sont pas loin (14, 34), se sont endormis (14, 37) ; mais l'épisode, très dramatique et très émouvant, tenait probablement une place de choix dans la célébration liturgique de la Passion. L'*amélioration* que *Lc.*, 22, 43-44, ajoute au texte marcien, est digne d'attention ([1267]), en ce qu'elle achève de le marquer de son vrai caractère :

> « Or, il lui apparut du ciel un ange qui le réconfortait. Et, étant tombé en agonie, il priait avec plus d'instance; et sa sueur devenait comme des caillots de sang (ὡσεὶ θρόμβοι αἵματος) qui tombaient sur la terre. »

L'Évangéliste ne suppose pas que les Apôtres ont vu cette double merveille plus que, selon *Mc.*, ils n'ont entendu la prière angoissée ; mais il a dramatisé dans la même

ligne que son prédécesseur, en renchérissant sur lui.

Sans doute est-il facile de ramener la scène de Gethsémani à une vraisemblance qui pourrait se réclamer des souvenirs de Pierre ([1268]). Jésus emmène les disciples près du petit bâtiment où se trouve le pressoir ; il les y laisse et s'éloigne un peu pour prier ; quand il revient, il les trouve endormis. La légende a travaillé dans l'intervalle. Cette réduction n'offre, en effet, aucune difficulté, mais ce n'est pas une raison pour qu'elle soit pertinente. Je croirais plutôt que l'épisode, qui en rappelle d'autres, tels ceux de la *Tentation* et de la *Transfiguration*, est à comprendre comme eux, en les rapportant au grand Mystère de la Rédemption que se représentaient les communautés de terre grecque à l'époque de la génération postapostolique. Il n'a rien à faire avec un souvenir d'histoire ([1269]). Qu'il ait, dans son irréalité, exprimé « *en une admirable allégorie ce qui s'est passé dans l'âme de Jésus* » ([1270]), je ne demanderais qu'à le croire ; mais j'aimerais mieux le savoir.

Dans le récit de *Mc.*, il sert de transition : la prédiction du reniement de Pierre (14, 27-31) que, bien entendu, Jésus ne peut pas n'avoir point prévu, occupe le temps du chemin entre le Cénacle et Gethsémani ; la scène qui nous retient donne à la bande que Judas est allé alerter le temps de se rassembler et d'accourir.

Jésus en est encore à prédire une dernière fois aux Apôtres ce qui va lui arriver (*Mc.*, 14, 41) ([1271]) : (*C'est fini. L'heure est venue. Voici que le Fils de l'Homme est livré aux mains des pécheurs. Levez-vous, allons ! Celui qui me livre approche*), quand le traître débouche avec « *une troupe pourvue d'épées et de bâtons, envoyée par les Grands prêtres, les scribes et les Anciens* » (14, 43).

Il ne s'agit donc pas d'une troupe de police régulière, encore moins de soldats romains, mais d'une bande ramassée probablement parmi les serviteurs de ceux qui ont pris l'initiative de l'arrestation. Et voici ce qui se passe, toujours d'après *Mc.* (14, 44-52) :

« Or celui qui le livrait leur avait donné le signal ([1272]), disant : Celui que je baiserai, c'est lui. Saisissez-le et emmenez-le en le tenant bien. Et

en arrivant il s'approcha aussitôt et il lui dit : Maître! Et il lui donna un baiser ([1273]). Et eux mirent les mains sur lui et le saisirent. Mais un de ceux qui étaient là, ayant tiré l'épée, frappa le serviteur du Grand Prêtre et lui enleva l'oreille. Et, prenant la parole, Jésus leur dit : Comme pour un voleur vous êtes venus avec des épées et des bâtons vous saisir de moi. Chaque jour j'étais parmi vous dans le Temple et vous ne vous êtes pas emparé de moi. Mais (c'est) pour que les Écritures soient accomplies (que tout ce qui arrive peut arriver). Et, le laissant, ils s'enfuirent tous. »

Ils, ce sont les Apôtres, et leur débâcle est fort discrètement rapportée.

Les deux autres Synoptiques ont travaillé sur ce texte, en y ajoutant de la rhétorique édifiante (par exemple la petite homélie que *Mt.*, 26, 52 et s., fait adresser par Jésus au disciple responsable de l'oreille abattue), ou des détails sans valeur d'histoire (par exemple *Lc.*, 22, 50, sait qu'il s'agit de l'oreille *droite*, comme *Jn.*, 18, 10, n'ignorera pas que c'est Pierre lui-même qui fut l'escrimeur et que la victime se nommait *Malchos*). Pris dans sa lettre, le récit marcien fourmille déjà de singularités et d'invraisemblances ; mais il s'intéresse beaucoup moins à la vérité des faits qu'à l'impression qu'il veut en donner, à sa volonté de *sauver la face*. Il sait que le fidèle, insoucieux de la nécessité éternelle de la Passion, selon le dessein de Dieu, s'indignera de la couardise des Apôtres et dira : Alors ils ont laissé faire ? Ils n'ont pas résisté ? L'Évangéliste répond : Mais si, ils ont résisté ; mais Jésus lui-même a rappelé qu'il fallait que les Écritures fussent accomplies, que la volonté de Dieu devait être obéie ([1274]). C'est pourquoi les disciples ont pu s'enfuir sans crime ni remords. La double intention du récit paraît donc être de montrer le Seigneur affirmant, dans sa pleine souveraineté, la nécessité d'accomplir sa mission — trait fortement marqué par *Jn.* — et, en second lieu, d'excuser, d'innocenter les disciples. Ce que l'histoire peut, à la rigueur, retenir de l'ensemble, se réduit à peu de choses : Jésus a été arrêté sur le mont des Oliviers et ses disciples, épouvantés, l'ont abandonné.

Mais arrêté par qui ? C'est la grosse question ; toutes réserves faites sur le lieu, l'heure et les circonstances de l'arrestation. Les trois Synoptiques, dont la source est

unique, incriminent les Juifs sans hésiter. Les juristes, que *l'affaire* a intéressés en grand nombre, l'ont compliquée comme à plaisir, en traitant les affirmations évangéliques avec une rigueur, très légitime au regard des articles d'un code, mais tout à fait étrangère aux préoccupations de nos rédacteurs et parfaitement déplacée en face des discordantes incohérences qu'ils présentent ([1275]). Ils ont, par exemple, affirmé qu'une arrestation par les autorités juives était en l'espèce illégale, parce qu'il s'agissait d'une accusation capitale. Seul, le procurateur était compétent et pouvait agir ([1276]). Ce n'est pas exact : en matière religieuse, le Sanhédrin était compétent dans tous les cas et il avait parfaitement le droit de mettre la main sur le prophète ([1277]). D'ailleurs, le récit synoptique ne nous donne pas l'impression d'une opération régulière, mais plutôt celle d'une improvisation tumultueuse, réalisée dans le privé. Je n'insiste pas : on n'a pas le droit de trop presser des allégations aussi incertaines. Il va de soi que, si Jésus a été jugé d'abord par le Sanhédrin, il faut qu'il ait été arrêté par des Juifs, sur l'ordre des autorités du Temple, ou sur l'initiative de quelques zélateurs du sacerdoce ; car des soldats romains ne le conduiraient pas devant le tribunal juif. Mais, comme nous allons le voir, rien n'est moins assuré que le procès devant le Sanhédrin, et il ne serait pas impossible que quelques notables de la Ville, ayant pris sur eux de faire enlever le Nazaréen, allassent le livrer à Pilate, comme agitateur dangereux.

Le Quatrième Évangile voit les choses autrement. Il nous dit (18, 3) que Judas, « *ayant pris la cohorte* (λαβὼν τὴν σπεῖραν), *et des serviteurs* (ὑπηρέτας) *des Grands Prêtres et des pharisiens* », s'en va vers l'endroit où il sait trouver son Maître. La cohorte (σπεῖρα), c'est la troupe romaine qui tient garnison dans la tour Antonia, car, un peu plus loin (18, 12), son chef est qualifié de *chiliarque* (χιλίαρχος), terme que la Vulgate latine rend très justement par *tribunus* ([1278]). Il y aurait donc une troupe de police romaine et une bande plus ou moins tumultueuse qui la suit. Dans ce cas, il faudrait croire que ce sont des Romains qui ont arrêté Jésus. Mais quelle qualité avait Judas pour mobiliser *la cohorte*

et que signifie cet appel à un vrai corps de troupes quand il suffisait d'une escouade? A son ordinaire, l'Évangéliste n'aurait-il pas caché sous son apparente précision — et quelle précision! — une intention de magnifier encore Jésus, de le montrer souverainement supérieur aux Romains comme aux Juifs : tous tombent à la renverse rien qu'en l'entendant répondre « *C'est moi* », quand ils ont dit qu'ils cherchent Jésus le Nazaréen (18, 6) ? On l'a soupçonné [1279]. Il est vrai qu'on a objecté que *Jn.*, ayant tendance, en toute occasion, à innocenter les Romains et à charger les Juifs, il serait singulier qu'il se fût avisé de prêter aux premiers, dans ces tragiques circonstances, un rôle fâcheux qu'ils n'auraient pas joué [1280], uniquement pour que cela fît mieux.

L'hypothèse de l'arrestation par les Romains, considérée, si je puis dire, en fonction de nos textes, a soulevé des objections [1281]. Elles ne sont pas toutes sérieuses, mais la défense ne me paraît pas non plus invincible [1282]. Tout ce qu'on peut accorder, c'est qu'il est *possible* que les Synoptiques, dans leur désir d'accabler les Juifs de toute la responsabilité, aient systématiquement écarté le souvenir des policiers romains; mais il reste possible, tout à l'égal, que *Jn.*, les ait ajoutés pour grandir la scène. L'hypothèse que le Quatrième Évangile ait disposé d'une source inconnue des trois autres, sur un tel épisode, me paraît, toute réflexion faite, invraisemblable [1283]. Peut-être l'examen des circonstances du procès nous apportera-t-elle quelque lumière sur le point obscur que nous venons d'examiner.

III. LE PROCÈS

Le *schéma* de la tradition synoptique, en ce qui regarde le procès, peut s'établir comme il suit : *a*) Jésus, emmené par la troupe qui l'a arrêté, est conduit chez le Grand Prêtre, et le Sanhédrin s'y assemble aussitôt, en pleine nuit. — *b*) Il est interrogé par le Grand Prêtre, confronté avec de prétendus témoins, malmené et finalement condamné à mort pour blasphème. — *c*) Au matin, nouvelle réunion du Sanhédrin, qui décide de le conduire à Pilate. — *d*) Le

procès recommence devant le Procurateur, sur un chef d'accusation qui n'est qu'en *Lc.*, 23, 2 : exciter le peuple à la révolte, défendre de payer le tribut à César, se prétendre le Christ-roi. Du reste, la partie proprement judiciaire de ce second procès se réduit à presque rien. Il se décompose en quatre épisodes : l'interrogatoire; la mise en balance, devant le peuple, de Jésus et de Barabbas; la sentence rendue sous la pression des Juifs; la flagellation.

Quand on ne se montre pas d'abord trop exigeant et qu'on ne regarde rien de trop près, cette suite paraît assez vraisemblable. L'impression change dès qu'on prend la peine de réfléchir sur les textes. On remarque immédiatement que le schéma en cause n'est obtenu qu'en négligeant d'assez rudes désaccords qui se marquent entre nos Évangélistes ; plus exactement, en se bornant à suivre *Mc.* et *Mt.* — *Mt.*, qui lui-même suit *Mc.* — L'ordre des épisodes donnés par *Lc.* est différent; différente aussi l'impression qui en ressort. Ainsi le Troisième Évangile ne connaît qu'une seule séance du Sanhédrin, le matin; il ne parle pas de témoins ; l'accusation ne porte, selon lui, que sur la prétention messianique attribuée à Jésus; aucun jugement n'est prononcé : l'accusé a avoué. On se contente de le conduire chez Pilate ; le Sanhédrin n'a donc ni jugé ni condamné.

L'impression que donne la narration lucanienne, c'est qu'il s'agit d'un *cas* qui regarde le Procurateur, ou que, du moins, il a jugé, bien qu'ici encore il ne soit pas question de sentence, mais seulement de l'abandon de Jésus aux mains des Juifs. Est-ce que *Lc.* a disposé d'une source particulière ou, tout simplement, comme je le croirais volontiers ([1284]), a-t-il travaillé sur l'*Urmarcus*, que notre *Mc.* aurait modifié pour charger les Juifs ? La réponse est malaisée; et serait-elle facile, qu'elle ne dirait pas quel est celui des deux récits qui est le plus près de la vérité.

En *Jn.*, autre présentation : Jésus est conduit chez « *Annas, le beau-père de Caïphe, qui était Grand Prêtre de cette année-là* » (18, 13). Il est probable que le premier rédacteur avait écrit *chez Annas le Grand Prêtre de cette année-là*, et que la mention de Caïphe n'est qu'une correction secondaire d'après *Mt.*, 26, 57; la gaucherie et l'incertitude de

tout le couplet johannique (18, 13-24) le prouvent. D'où il suit que la tradition ne savait pas au juste comment se nommait le Grand Prêtre qui était censé avoir présidé au procès juif de Jésus ([1285]). Annas interroge donc l'inculpé « *au sujet de ses disciples et de sa doctrine* » (18, 19), formule aussi vague que possible ; puis il l'envoie lié à Caïphe, chez lequel rien ne se passe (18, 24 et s.). Sur le matin, *ils* conduisent le prisonnier au prétoire. C'est Pilate qui va juger et implicitement condamner (19, 16). *A aucun moment il n'a été question du Sanhédrin.*

On ne peut accorder les divergences que je viens de relever que tout artificiellement, en les bloquant d'autorité dans une chronologie arbitraire des épisodes et en supposant qu'ils s'y complètent les uns les autres.

Revenons à notre schéma. Pris en lui-même, il inclut quelques sérieuses difficultés, autour desquelles les commentateurs harmonistes ont dépensé beaucoup de subtilité, sans grand profit. Voici les principales : *a*) On n'instruit pas un procès chez les Juifs le jour de la Pâque ([1286]). Que font tous les acteurs de l'affaire à courir les chemins, au lieu de célébrer religieusement la fête comme il convient, puisque, du moins selon la chronologie marcienne, l'arrestation et la production de Jésus devant le Sanhédrin ont lieu dans la nuit de la Pâque ([1287]) ? *b*) La chronologie johannique ne nous tire pas d'embarras, car il reste qu'une réunion nocturne du Sanhédrin sort de la vraisemblance. La coutume juive n'accepte pas un jugement nocturne; de même interdit-elle que la sentence soit prononcée le jour de l'interrogatoire ([1288]). *c*) Est-ce que, d'ailleurs, le Sanhédrin a le droit de porter une sentence capitale ? On en a longuement discuté ([1289]). Je crois la question tranchée aujourd'hui dans le sens de l'affirmative : le Sanhédrin avait le droit de sentence capitale en matière de crime religieux ([1290]). *d*) Cependant, lorsque les Juifs ont conduit Jésus devant Pilate, c'est un procès nouveau qui s'engage, *comme si le Sanhédrin n'avait ni jugé ni décidé*. Et ce procès ne ressemble en rien à celui d'un hérétique livré au bras séculier par un tribunal ecclésiastique (Loisy). Aussi bien, si Pilate n'avait eu qu'à confirmer la décision du tribunal juif, comme on a soutenu

que c'était son office, le supplice eût été, lui aussi, juif : lapidation, bûcher, strangulation, décapitation; la crucifixion est un supplice romain ([1291]). Des deux premiers Synoptiques, ressort l'impression que la vraie condamnation, celle qui a été suivie de son effet, et un effet romain, c'est le procurateur romain qui l'a prononcée. Il paraît, du reste, remarquable que, dans son détail, le récit du procès devant le Sanhédrin mette l'accent sur le délit de prétention messianique (*Mc.*, 14, 61 et Syn.) qui seul, parmi les griefs soulevés contre Jésus, pouvait intéresser Pilate. La narration marcienne, dans ce même procès, s'arrête sur trois épisodes : 1° la déposition des témoins (14, 55 et s.); 2° l'interrogatoire de l'inculpé (14, 60 et s.); 3° les mauvais traitements infligés à Jésus par l'assistance et la valetaille (14, 65 et s.). Or, ces trois épisodes se répètent dans le procès devant Pilate : témoignage des Juifs (15, 1); interrogatoire par le Procurateur (15, 2); insultes de la soldatesque (15, 16-20). Ce parallélisme inquiète : il y a sans doute doublet et tout nous porte à croire que c'est le procès devant le Sanhédrin qui est le parasite ([1292]).

Ce procès paraît, en effet, n'être qu'un artifice, gauchement introduit, pour reporter la principale responsabilité de la mise à mort de Jésus sur les Juifs, comme l'épisode de Barabbas — que nous allons rencontrer dans un instant — ne veut que faire de Pilate le premier garant de l'innocence de Jésus. On se demande, d'ailleurs, comment le narrateur évangélique aurait pu savoir ce qui s'était fait et dit dans la prétendue réunion nocturne du Sanhédrin, puisque le seul disciple demeuré à portée de la scène, Pierre, était pour lors occupé, dans la cour du Grand Prêtre, à renier son Maître, au chant du coq (*Mc.*, 14, 53-72). On tient, il est vrai, en réserve la possibilité d'un témoignage postérieur de Joseph d'Arimathie, ou de tel autre sanhédriste, converti après la Résurrection; mais c'est là un recours désespéré et qui n'a certainement pas été supposé par les rédacteurs évangéliques.

Chercher et même trouver des conciliations aux pires contradictions, ne demande que de l'ingéniosité doublée d'un certain mépris des textes. Je n'insiste pas sur celles

que les récits évangéliques de la Passion ont dû supporter ([1293]). La vraisemblance reste invinciblement contraire à la réalité du procès devant le tribunal juif ([1294]). La seule concession qu'on pourrait à la rigueur accepter consisterait à regarder — en suivant *Lc.* — la séance du Sanhédrin, au matin de la Passion (*Lc.*, 22, 66), comme une sorte de réunion consultative où les Juifs prendraient leurs sûretés contre Jésus avant de le traduire devant Pilate. Encore faudrait-il préalablement admettre que l'arrestation est le fait des Juifs, ce qui est plus que douteux.

En vérité, si on classe, en partant de *Mc.* et dans l'ordre approximativement chronologique, tous les textes évangéliques relatifs à la responsabilité respective des Juifs et du Procurateur dans la Passion, on saisit clairement un effort suivi pour innocenter l'un et charger les autres. Voyons plutôt :

Mc.	*Lc.*	*Jn.*
Insistance sur le désir de Pilate de libérer Jésus (27, 6-18); songe de la femme du procurateur (27, 19); affirmation par Pilate que les Juifs agissent par envie (27, 18); lavement des mains; acceptation de la responsabilité par les Juifs (27, 24-26).	Renvoi de Jésus à Hérode (23, 6-16). Ce sont ses soldats et lui-même qui outragent Jésus et non ceux de Pilate (23, 11). Affirmation positive de l'innocence de l'accusé par Pilate (23, 14), qui ne le condamne pas, mais l'abandonne aux Juifs parce qu'ils insistent (23, 21-25).	Proclamation de l'innocence de Jésus par Pilate à trois reprises (18, 38; 19, 4; 19, 6); il abandonne Jésus parce que les Juifs lui font peur d'une dénonciation à l'Empereur, mais il ne le condamne pas formellement (19, 12-16).

Je ne crois pas qu'il soit téméraire de supposer devant cette *amélioration* instructive de la tradition, entre *Mc.* et *Jn.*, dans le sens de l'incrimination des Juifs, que les premiers souvenirs chrétiens attribuaient au procurateur romain toute la responsabilité de la mort de Jésus. Quoi qu'il en soit, nous constatons, à tout le moins, qu'il nous est présentement impossible de savoir ce qui s'est passé sur ce point d'importance et qu'en particulier nous n'avons aucune chance de trouver la vérité des faits dans le récit de *Mc.*

Voilà donc le Nazaréen devant Pilate, *procurator* de Judée ([1295]). C'est un fonctionnaire de rang équestre, pourvu

du *jus gladii.* Josèphe (*Ant.*, 18, 1, 1) le subordonne au légat de Syrie, mais il se trompe probablement et doit confondre des missions extraordinaires confiées dans le pays au gouverneur de Syrie et — peut-être — une sorte de juridiction d'appel qui lui est exceptionnellement accordée, avec l'exercice régulier d'une autorité supérieure ([1296]). Il réside habituellement à Césarée, sur la côte ; mais il vient à Jérusalem pour les grandes fêtes, parce que l'affluence des pèlerins y peut faire craindre des troubles. Il habite alors le palais d'Hérode, à l'ouest de la ville ([1297]) : une forteresse. C'est là sans doute que Jésus est conduit, car le *prétoire* se trouvait où demeurait le gouverneur. Voici comment *Mc.*, 15, 1 et s., nous présente la scène :

« Et, dès le matin, après avoir tenu conseil, les Grands Prêtres (*c'est-à-dire les prêtres appartenant aux grandes familles sacerdotales aussi bien que le Grand Prêtre en exercice et ses prédécesseurs*) avec les anciens et les scribes et tout le Sanhédrin, ayant lié Jésus, le conduisirent et le livrèrent à Pilate. Et Pilate l'interrogea : « Tu es le roi des Juifs? » Et lui, répondant, lui dit : « Tu le dis. » Et les Grands Prêtres portaient contre lui beaucoup d'accusations; et Pilate l'interrogea de nouveau, disant : « Tu ne réponds rien? Vois quelles accusations ils portent contre toi. » Mais Jésus ne répondit plus rien, en sorte que Pilate était étonné. »

Les objections se pressent contre la vraisemblance de ce récit : Alors, Pilate se tient à la disposition des Juifs, séant en son tribunal, dès l'aurore, un jour de fête, un jour où il sait qu'il n'y aura pas de procès ? Et, sans le questionner préalablement, il pose devant Jésus l'accusation mortelle : Tu te prétends le Messie ? La justice romaine procédait avec plus de formes. Du reste, on peut très légitimement se demander si le gouverneur avait entendu parler du Nazaréen avant que de le voir ce jour-là. Et, à la première question de ce païen, Jésus avoue ce qu'il a toujours défendu à ses disciples de dire, il avoue qu'il est le Messie ? Il choisit bien mal son moment. On a discuté sur le sens de ce *Tu le dis* (σὺ λέγεις) ; mais l'Évangéliste l'a certainement entendu comme un aveu, car, dans le procès devant le Sanhédrin (14, 61 et s.), il l'a par avance interprété pour nous :

« Le Grand Prêtre l'interrogea de nouveau et lui dit : Tu es le Christ, le fils du Béni? Jésus dit : Je le suis; et vous verrez le Fils de l'Homme assis à la droite de la Puissance, et venant avec les nuées du ciel. »

Mais prenons garde que notre *Mc.* ne se soucie point de la vraisemblance judiciaire; il ne songe qu'à l'attitude qui convient au Seigneur devant le juge romain, et à son propre dessein, qui est de démontrer la messianité du Nazaréen. Il paraît donc que les Juifs multiplient leurs accusations, mais l'Évangéliste n'en précise aucune; et, de toute évidence, il ne sait rien du tout de cet interrogatoire. Il n'est d'ailleurs pas possible qu'un magistrat romain ne se soit pas montré plus précis dans son enquête. On a beaucoup parlé de *parodie de justice*, mais ce n'est qu'une mauvaise échappatoire, car quelle raison Pilate avait-il de parodier sa propre justice? L'accusation vraisemblable et réellement opérante, *Lc.*, 23, 5, la produit : « *Il soulève le peuple en enseignant dans toute la Judée, ayant commencé par la Galilée, jusqu'ici.* » Il la produit, *mais il ne sait pas qu'elle a été produite ; il la déduit des circonstances.*

La suite du récit marcien veut nous donner l'impression que Pilate était bien disposé pour l'accusé et qu'il n'a cédé qu'à l'implacable animosité des Juifs (15, 15); mais c'est là une représentation étrangère à l'histoire. Si peu que comptât pour le procurateur la vie d'un *nabi* de Galilée, il n'était pas homme à se laisser imposer sa décision par les criailleries de l'assistance juive; les épisodes que j'ai rappelés plus haut, d'après Josèphe, le prouvent du reste. S'il a été convaincu que Jésus était tant soit peu dangereux, il l'a condamné; s'il a cru le contraire, il l'a acquitté. Seulement, l'Évangéliste *ne peut pas* dire l'un et *ne veut pas* dire l'autre. C'est pourquoi il prête à Pilate cette attitude de bienveillance veule qui, le rendant incapable de condamner ou d'absoudre, le fait se résigner à l'abandon de Jésus aux mains meurtrières des accusateurs. *Mt.*, 27, 17 et s., et *Lc.*, 23, 13 et s., n'en savent pas davantage que *Mc.*; ils se contentent de renchérir sur ses données, dans le sens qu'il leur a lui-même indiqué et que les nécessités de l'apologétique chrétienne imposaient au temps où nos rédacteurs écrivaient.

Je n'insisterai pas sur l'épisode du renvoi de Jésus par Pilate devant Hérode Antipas, le tétrarque de Galilée, qui est censé se trouver, lui aussi, à Jérusalem pour la fête. C'est un *complément* particulier au troisième Évangéliste (*Lc.*, 23, 6 et s.) et dont la niaiserie ne lui fait pas honneur. Il nous jette en pleine hagiographie. Voit-on le procurateur donnant, à Jérusalem, un tel exemple de désaisissement? Le juge compétent est celui dans le ressort duquel le délit a été commis : un tel transport de l'accusé serait à la fois illégal, absurde et dangereux pour l'autorité de Pilate. Qu'il passe dans les *Actes*, 4, 27, un souvenir de cette pseudo-comparution de Jésus devant Hérode, nous n'avons pas à nous en étonner, puisque *Lc.*, et les *Actes* partent sans doute de la même plume; mais elle trouve place aussi dans l'*Évangile de Pierre*, où le tétrarque figure au nombre des juges de Jésus; c'est même lui qui donne l'ordre de l'emmener au supplice ([1298]) : « *Tout ce que je vous ai ordonné de lui faire, faites-le.* » Il a donc existé une légende qui impliquait Hérode dans la damnable responsabilité et qui finissait par la lui laisser tout entière. Elle répond très exactement à la fiction du procès devant le Sanhédrin; elle représente une autre réalisation des mêmes intentions. La preuve en est que *Lc.* a laissé tomber le procès : Hérode figure pour lui les autorités juives, comme fait le Sanhédrin pour *Mc.* S'il n'a pas poussé dans sa voie aussi loin que l'*Évangile de Pierre*, c'est, je pense, qu'il n'a pas cru pouvoir contredire trop complètement la tradition marcienne.

Aux yeux des Évangélistes, c'est le Seigneur qui a été condamné par un sacrilège abominable, hors de toute mesure, encore que rigoureusement nécessaire et voulu de Dieu; Pilate, lui, n'a pensé frapper qu'un illuminé galiléen, pas bien dangereux par lui-même sans doute, mais qu'il convenait de ne pas laisser plus longtemps jouer avec le feu. Aussi la sentence et ses suites ont-elles pu troubler le juge beaucoup moins que le narrateur. En vérité, ce dernier nous laisse hors de l'histoire, surtout parce qu'il ne se place pas lui-même en elle. Ce qui reste vraisemblable, c'est que *le Nazaréen a été arrêté par la police romaine, jugé et condamné par le procurateur romain, Pilate ou un autre.*

IV. LES ÉPISODES ACCESSOIRES

Avant que d'en convenir à moitié, le rédacteur marcien veut marquer plus fortement encore la responsabilité des Juifs et il introduit l'épisode de Barabbas (*Mc.*, 15, 6-11) :

« Mais pour chaque fête (pour chaque Pâque?), on leur accordait la liberté d'un prisonnier qu'ils demandaient. Et il y avait le nommé Barabbas ([1299]) retenu avec les séditieux, lequel, dans la sédition ([1300]), avait commis un meurtre. Et la foule étant montée se mit à réclamer ce qu'il avait coutume de faire pour eux. Et Pilate leur répondit, disant : Voulez-vous que je vous mette en liberté le roi des Juifs? Car il comprenait que c'était par jalousie que les Grands Prêtres l'avaient livré. »

Quand la foule, excitée par les prêtres, réclame furieusement Barabbas et hurle en désignant Jésus : *Crucifie-le!* Pilate objecte : *Qu'a-t-il donc fait de mal?* Mais eux vocifèrent encore : *Crucifie-le!* Alors il cède : il met en liberté Barabbas et il envoie Jésus au supplice.

Voilà encore un épisode bien étrange ([1301]). D'abord, nous ne possédons, en dehors de nos Évangiles, aucun témoignage sur la surprenante coutume. Comment? Un malfaiteur, même très dangereux, *doit* être relaxé si le peuple le réclame, et aucun écrit juif ne nous parle de cet exorbitant privilège? On est allé chercher de-ci de-là quelques textes qui font mention de mesures de clémence prises à l'égard de délinquants divers dans certaines circonstances ([1302]). Ce n'est pas de cela qu'il s'agit. On a aussi parlé de l'*abolitio* qui, en droit romain, peut *abolir* la procédure engagée dans une affaire, soit sur l'initiative de l'accusateur (*abolitio privata*), soit par intervention de l'autorité publique, représentée par l'Empereur ou le Sénat (*abolitio publica*). Le cas de Barabbas tombe à côté de cet usage. Reste la *grâce* (*indulgentia*); mais si, peut-être, le Sénat a le droit de l'accorder (thèse de Mommsen), c'est en fait, sous l'Empire, le Prince qui en dispose. Son procurateur a-t-il donc le droit d'en user à sa place? C'est de toute invraisemblance ([1303]). Sans doute, Pilate pouvait abandonner les poursuites contre un inculpé non condamné, même s'il le croyait coupable ([1304]);

mais comment supposer qu'il ait eu envie de le faire pour un séditieux pris sur le fait?

La vraie question n'est pas là; elle est dans l'absurdité de la donnée fondamentale de ce privilège des Juifs; elle est dans la difficulté de se représenter le brusque retournement de la foule par les prêtres, alors que, selon *Mc.*, elle a été jusqu'alors très favorable à Jésus ([1305]). La scène évoque plutôt un effet de théâtre dans une pièce enfantine que la réalité ([1306]).

Les hypothèses ne manquent pas pour l'interpréter et essayer de découvrir son origine ([1307]). Aucune n'est satisfaisante. Nous ne savons pas. Ce qui paraît clair, en revanche, c'est l'intention du rédacteur qui est encore d'innocenter Pilate et d'accabler les Juifs. Si je devais prendre parti entre les suppositions diverses, je me risquerais peut-être à voir dans l'histoire de Barabbas une application du principe de symétrie et de contraste dont les Évangélistes tirent plus d'un effet : les Juifs avaient à choisir entre la voie de Dieu et celle du Diable; ils ont préféré au Fils de Dieu, le Fils de leur père, le Diable (*cf. Jn.*, 8, 44) ([1308]).

Mt., 27, 19, au milieu de l'épisode de Barabbas, introduit celui du songe de la femme de Pilate :

> « Cependant, comme il siégeait à son tribunal, sa femme lui envoya dire: Qu'il n'y ait rien entre toi et ce juste, car j'ai beaucoup souffert aujourd'hui en songe à cause de lui. »

Et avec ce verset nous plongeons au plein de l'hagiographie des Apocryphes. Eux en sauront beaucoup plus long que notre *Mt.* sur cette femme tourmentée par le mystérieux songe, ils nous diront son nom : Claudia Procula ; ils nous apprendront qu'elle était prosélyte juive (θεοσεϐὴς ἰουδαΐζουσα) ; les Églises grecque et éthiopienne en feront une sainte ([1309]). Nous sommes en face d'une variation légendaire sur le thème de la bonne volonté de Pilate. Le geste symbolique du lavement des mains ([1310]), rapporté aussi par *Mt.*, 27, 24, se place dans la même ligne et le procurateur lui-même en donne le sens : « *Je ne suis pas responsable de ce sang ; à vous d'y voir.* » Et les Juifs de crier tout

d'une voix (25) : « *Que son sang retombe sur nous et sur nos enfants!* » Il y retombera, en effet, et lourdement. Peu de paroles évangéliques ont fait plus de mal que celle-là : et elle n'est qu'une invention du rédacteur! On aurait tort de croire que l'Évangéliste a voulu mettre en lumière la lâcheté de Pilate; il n'a pensé qu'à la bonne volonté du Romain et à la haine des Juifs, parce que ce sont, transposés en son temps, les deux sentiments qui l'intéressent immédiatement. Du reste, prêtant au complaisant gouverneur un geste juif, il n'a pas reculé devant la puérilité de mettre dans sa bouche une quasi-citation de l'Écriture (*2 Sam.*, 3, 28), selon la Septante, bien entendu, parce que c'était le texte qu'il lisait lui-même. Aussi bien le peuple, pour montrer qu'il sait en faire autant, répond, suivant le contexte même ([1311]).

Pourtant, comme il faut finir par laisser entendre la vérité, qui est que Pilate a condamné Jésus, *Mc.*, 15, 15, s'arrache la conclusion : « *Et Pilate, voulant donner à la foule satisfaction, leur relâcha Barabbas et il livra Jésus, après l'avoir fait flageller, pour qu'il fût crucifié.* » Le texte ne parle pas de sentence, mais il faut que le gouverneur en ait porté une, puisque ce sont ses soldats qui vont procéder à l'exécution.

Le récit évangélique de l'arrestation, du procès, de la condamnation de Jésus fourmille donc d'impossibilités, d'invraisemblances, d'incohérences : considéré du point de vue juridique, il est inintelligible. On ne se tire pas d'affaire en proclamant que toutes les formes du droit et de la justice ont été violées; que Jésus n'a pas été jugé, mais assassiné; que Pilate l'a envoyé à la mort par une aberration monstrueuse et dans un coup de peur ([1312]). Il faudrait d'abord expliquer pourquoi il en a été ainsi et on ne le fait pas; on ne peut pas le faire. L'erreur de toutes les hypothèses bienveillantes à la véracité de nos textes, c'est de supposer préjudiciellement cette véracité et d'y croire; c'est de traiter comme matière d'histoire ce qui n'est qu'illustration d'hagiographe, au service d'une thèse d'apologétique. Il est trop clair qu'une telle altération de la vérité n'a pu se risquer qu'en un temps où Caïphe, Pilate et les Apôtres avaient tous disparu.

La vérité, s'il est permis de chercher à l'entrevoir sous

des combinaisons qui lui sont si étrangères, paraît être ceci : Jésus a été arrêté par la police romaine, peut-être sur la dénonciation des gens du Temple, comme prédicateur messianiste ([1313]). Il a été traduit devant le Procurateur ; il a avoué ce qu'il croyait être sa mission, ou il a été convaincu sur enquête facile à établir. Personne ne l'a défendu, et le peuple ne s'est pas ému parce qu'un prophète, un homme qui annonce le Grand Miracle et qui se laisse saisir par les *goyim*, perd du coup autorité et prestige. Jésus a donc été condamné. En vertu de quel texte juridique ? On a pensé à la *lex Julia maiestatis* (*Dig.*, 48, 4,1) qui, selon le jurisconsulte Paul (*Dig.*, 18, 19, 38, § 2), entraîne la crucifixion, ou, *pro qualitate dignitatis*, l'exposition aux bêtes ou la relégation dans une île. Je ne crois pas que Pilate, ou tel autre procurateur, ait pris grand souci d'étayer son jugement d'un texte : responsable de l'ordre, il s'arrête à la mesure qu'il croit utile au maintien de l'ordre, en vertu de ses pouvoirs généraux. En l'espèce, il n'avait pas à s'embarrasser de scrupules de stricte légalité et je pense que les Juifs auraient été bien surpris de voir Pilate le faire.

Chapitre IV

La Passion : le supplice

I. LES ÉPISODES PRÉLIMINAIRES

Voilà donc Jésus condamné à mort. Il n'y a aucune raison de supposer qu'il n'ait pas été exécuté. La tradition évangélique croyait savoir qu'il avait été crucifié. Mais, avant que de raconter l'affreux supplice, *Mc.* introduit deux épisodes : la flagellation et la scène de dérision.

En soi, il n'est pas invraisemblable que Jésus ait été flagellé, c'est-à-dire frappé, plus ou moins longuement, avec des *flagella,* fouets composés de lanières de cuir. L'épreuve, quelquefois si pénible que le patient en pouvait mourir (Horace, *Sat.*, I, 3, 119 : *horribile flagellum*), était, semble-t-il, infligée assez communément aux provinciaux non citoyens, comme une sorte d'aggravation de la peine capitale ([1314]). Ce qui inquiète un peu, c'est que l'Évangéliste se contente de signaler d'un seul mot (φραγελλώσας) la flagellation et que ce mot est probablement impropre ([1315]) : les *flagra,* chaînettes de fer terminées par de petites boules de métal, ou cordelettes nouées au bout sur des osselets, ne servaient que dans des cas exceptionnellement graves, ou pour le châtiment arbitraire des esclaves. Jésus ne méritait pas ce raffinement de barbarie ; mais il pouvait ne pas être indifférent au dessein de l'Évangéliste qu'il le subît. La suite du récit de la Passion va rassembler le plus possible d'impressions capables d'émouvoir profondément auditeurs et lecteurs. Il reste que, si Jésus a été condamné à la

croix, la flagellation, considérée comme épreuve préalable, n'est pas invraisemblable ([1316]) ; et, puisqu'elle a été infligée en public, il est possible que les disciples en aient eu connaissance plus tard.

La scène de dérision se présente autrement. Selon *Mc.*, 15, 16-20, les soldats emmènent Jésus à l'intérieur de la cour du palais de Pilate, où toute la cohorte est rassemblée :

« Et ils le revêtirent de pourpre et ils lui placèrent autour (*de la tête*) une couronne d'épines qu'ils avaient tressée ([1317]). Et ils se mirent à le saluer : Salut, roi des Juifs ! Et ils lui frappaient la tête avec un roseau et ils crachaient sur lui et, pliant les genoux, ils lui rendaient hommage. Et, quand ils se furent joués de lui, ils lui enlevèrent la pourpre et lui remirent ses propres vêtements ([1318]). Et ils l'emmenèrent dehors pour le crucifier. »

Ces quelques versets ont provoqué de nombreuses discussions, dont l'histoire n'a pas grand-chose à retenir.

Ceux qui ont admis l'historicité de l'épisode ont vu, entre les moqueries outrageantes qu'il rapporte et divers traits que les textes anciens nous font connaître, une relation plus ou moins précise ([1319]). Certains ont rappelé, par exemple, la scène grotesque imaginée par les gens d'Alexandrie pour se moquer du roitelet juif Agrippa, de passage dans leur ville ([1320]). On s'empare d'un idiot nommé Carabas ; on l'affuble d'ornements royaux dérisoires ; on le salue du titre de *Marin*, qui, en syriaque, veut dire *Seigneur* ; on affecte de lui rendre hommage et de lui demander justice. — D'autres ont songé à un passage de Dion Chrysostome ([1321]), relatif au roi des *Sacées* (*Sacaea*). Il s'agit d'une fête célébrée à Babylone, au temps de la domination perse, et qui dérivait peut-être d'une ancienne réjouissance en l'honneur de Mardouk. Elle durait cinq jours, autour du 25 mars. On choisissait un prisonnier, auquel on abandonnait pendant le temps de la fête tous les droits et privilèges du roi ; après, on le dépouillait de ses oripeaux magnifiques, on le flagellait et on le pendait. Son surnom était *Zoganes*. — D'autres encore ont pensé au *roi des Saturnales*, désigné par le sort et qui préside à la fête avec toute la fantaisie et l'extravagance possibles ; et ils ont cru pouvoir conclure de

l'histoire de saint Dasius ([1322]) qu'au IVe siècle on pratiquait dans l'armée romaine un rite qui élevait un soldat tiré au sort à la dignité de roi des Saturnales. La fête close, on l'immolait sur l'autel de Saturne, ou il s'y suicidait. Ce Dasius, acquis à la foi, a été, d'après sa *Passio*, désigné pour jouer le rôle du roi bouffon, qui, paraît-il, figure Saturne ; il s'y refuse et on le met à mort. — D'autres, enfin, se réfèrent à la fête des *Pourim* (= *les Sorts*), pour l'explication de laquelle a été écrit le *Livre d'Esther* ([1323]) (*Istar ?*) : Mardochée (= *Mordecai, Mardouk*) et Haman s'y partagent le rôle du Zoganes des *Sacées*. Jusqu'au temps de Dioclétien, qui le leur défendit, les Juifs avaient coutume de crucifier et de brûler en effigie un *Haman*, tous les ans, lors des *Pourim*, qui, en réalité, ne seraient qu'un souvenir et une dérivation des *Sacées*. La chevauchée de Mardochée (*Esth.*, 6, 11) serait à rapprocher de la cavalcade de printemps du roi imberbe, c'est-à-dire du jeune roi Soleil, à Babylone et en Perse ([1324]). — On pourrait trouver encore dans le monde antique d'autres usages du même genre.

Qu'il y ait entre quelques-uns des traits qui composent ces diverses histoires et ceux qui se remarquent le plus dans la scène évangélique de la dérision, des ressemblances frappantes, je ne songe pas à le nier. Mais qui dit *ressemblance* ne dit pas *rapport*, et, en l'espèce, c'est le rapport, la dérivation qui compte.

On suppose ([1325]) qu'en traitant Jésus comme ils font, les soldats de Pilate accomplissent un rite : ils installent le condamné dans la dignité de roi des Saturnales ou de roi des Sacées, ou de *Karabas*. Je vois à cette hypothèse des objections graves : 1° Le récit de Philon où il est question de Karabas ne donne pas l'impression qu'on se conforme à une habitude, à un rite ; mais, tout au contraire, suggère qu'il s'agit d'une parodie grotesque, improvisée à l'occasion spéciale du passage d'Agrippa dans la ville. Le fou n'est pas supplicié, et il serait arbitraire de corriger son nom, pour les besoins de la cause, de *Karabas* en *Barabbas*, ainsi que le ferait volontiers M. S. Reinach. — 2° La royauté que les tourmenteurs sont censés attribuer à Jésus par manière de raillerie n'a aucune ressemblance visible avec celle du

prince des Sacées. — 3° Pour accepter que les soldats aient identifié Jésus, par la plus étrange des transpositions, au roi des Saturnales, il faudrait d'abord, sans doute, que ce fût le temps des Saturnales, qui tombent le 17 décembre. Rien ne nous le dit. Et surtout rien ne nous permet de croire que le *roi des Saturnales* fût connu en Judée parmi les soldats orientaux qui, selon toute apparence, composaient la *cohorte* ([1326]).

Il reste que, ici et là, il est question d'un homme traité en roi pour rire ; il reste encore qu'il ne paraît pas téméraire de soupçonner du mythe dans l'affaire, sans qu'il soit d'ailleurs aisé de dire où, dans quelle intention et dans quelle proportion.

Aussi bien, il serait peut-être sage de se demander, avant toute discussion, s'il y a de quoi discuter et si l'épisode mérite créance. Pour ma part, j'ai bien du mal à me représenter les soldats de Pilate se livrant à toutes ces pitreries, se faisant un misérable jouet d'un condamné à mort, d'un pauvre homme que la flagellation a dû laisser tout pantelant, et cela sous l'œil du procurateur, puisque la scène prend place dans la cour du prétoire. Je crois que nous sommes en présence d'une de ces belles inventions hagiographiques dont abonderont bientôt *Martyria* et *Passiones*, et qui a pour intention principale de montrer, de la plus émouvante manière, dans le drame liturgique de la Passion, comment la royauté divine de Jésus a été méconnue et outragée par les hommes aveuglés ([1327]) ; et aussi à quel point le Seigneur a pu s'humilier et souffrir pour préparer le salut de ses fidèles. Je trouve confirmation de cette hypothèse dans un passage de l'*Évangile de Pierre* (3, 6 et s.) :

« Traînons le Fils de Dieu, puisque nous avons pouvoir sur lui. Et ils l'enveloppèrent de pourpre et ils l'assirent sur la cathèdre du jugement (*le propre siège de Pilate!*) disant : Juge avec équité, roi d'Israël! Et l'un d'eux, ayant apporté une couronne d'épines, la plaça sur la tête du Seigneur. Et d'autres, de ceux qui se tenaient là, lui crachaient au visage et d'autres lui souffletaient les joues, d'autres le piquaient avec un roseau et quelques-uns le frappaient d'un fouet, disant : Voilà comme nous voulons honorer le Fils de Dieu (ταύτῃ τῇ τιμῇ τιμήσωμεν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ). »

Et ce ne sont plus les soldats qui disent et font tout cela, c'est le peuple de Jérusalem lui-même (cf. verset 5 : *Et il le livra au peuple*). Le récit de l'apocryphe renchérit sur celui du livre canonique, mais il demeure fidèle à ses procédés et éclaire son intention. Du reste, il est probable que l'imagination chrétienne n'a pas tout tiré d'elle-même et qu'il lui a suffi de poser la formule *roi des Juifs*, roi dérisoire aux yeux de Pilate et des Judéens, pour se référer, par exemple, au roi des Sacées ([1328]). Cela ne veut pas dire que la scène des outrages sorte du souvenir des Sacées.

D'autre part, il est bien probable qu'ici, comme dans tant d'épisodes que nous avons déjà rencontrés, la légende n'a pas oublié la nécessité *d'accomplir les Écritures*. On songe à *Isaïe*, 53, relatif aux insultes, mauvais traitements et souffrances que subit — lisons *subira* ou *a subis* — le Serviteur de Iahvé. Le lien est établi avec l'intention première que j'ai cru pouvoir donner à la scène de la dérision, par l'insistance du célèbre texte sur la méconnaissance aveugle des hommes à l'égard de l'Être d'exception qu'ils outragent et tourmentent :

« Il était méprisé et abandonné des hommes, homme de douleur et connaissant la souffrance, comme un objet devant lequel on se couvre le visage, il était en butte au mépris et nous n'avons fait de lui aucun cas » (53, 3; cf. 53, 2 et 7).

On songe encore, et fort à propos, aux deux textes que voici :

Michée, 4, 14 : « On frappe de la verge sur la joue le juge d'Israël », et *Isaïe*, 50, 6 : « J'ai tendu mon dos à ceux qui me frappaient et mes joues à ceux qui m'arrachaient la barbe; je n'ai point caché mon visage de l'ignominie des crachats. »

Je pense que cet épisode pénible, placé dans le prétoire de Pilate, date du temps où la tradition attribuait la responsabilité de la Passion aux Romains. Plus tard, quand il fut entendu qu'elle retombait toute sur les Juifs, on plaça probablement les odieux outrages chez le Grand Prêtre (cf. *Mc.*, 14, 65), en attendant qu'on les attribuât à la garde d'Hérode Antipas (*Lc.*, 23, 11). Par une inadvertance dont nos Évan-

giles nous offrent plus d'un exemple, *Mc.* a conservé les deux versions, tandis que *Lc.*, plus logique, ou plus attentif, n'a point parlé de la scène du prétoire. Et l'*Évangile de Pierre* réalise encore mieux l'intention de la tradition évoluée, en supposant que *c'est le peuple juif tout entier qui méconnaît, raille, insulte et maltraite le Seigneur de gloire*. Sous n'importe quelle forme, l'épisode paraît beaucoup mieux à sa place dans le plan du Mystère, de l'action mystique, du drame sacré, que dans celui de l'histoire.

II. LA CRUCIFIXION

Une fois les soldats rassasiés de leurs indécentes distractions, ils emmènent le condamné au supplice (*Mc.*, 15, 20). Est-il donc exact que Jésus ait été crucifié ? Au premier abord, la question paraît encore plus surprenante que cette autre : *A t-il existé ?* parce que, dans la tradition synoptique, la mort du Nazaréen a bien meilleure apparence historique que sa naissance et qu'elle reste la plus solide garantie de sa vie. Le Christ en croix, c'est une vision dont il nous est si impossible de détacher notre imagination, qu'elle s'impose à notre connaissance comme un de ces faits du passé indiscutables, fondamentaux. Pourtant, ce fait a été nié plus d'une fois. On a invoqué contre sa réalité des arguments inégaux. Les premiers sont tirés du silence des auteurs anciens. Je ne leur trouve pas beaucoup de poids, parce qu'il ne faut pas juger de l'importance de l'événement aux yeux des contemporains par celle de ses conséquences pour nous.

Dans la ligne, et en complément, des explications risquées à propos de la scène de dérision, on rapproche la mort de Jésus de celle du roi des Saturnales, du roi des Sacées, qui, au temps où nous sommes, avaient chance de ne se réaliser qu'en effigie. Rapprochements superficiels et qu'amoindrit encore cette simple remarque que l'affabulation d'un récit n'est jamais à confondre avec la détermination du fait auquel il est censé se rapporter.

On a produit un raisonnement en apparence plus solide : Il n'est pas contestable que plusieurs traits assez frappants

du récit de la Passion procèdent de prophéties à accomplir et ne répondent à aucune réalité, donc à aucun souvenir authentique. De ce point de vue, l'influence du *Psaume* 22 paraît spécialement intéressante. Or, on lit au verset 17 de ce *Psaume* les mots que voici ([1329]) : « *Car des chiens m'ont environné, une assemblée de gens malins m'a entouré, ils ont percé mes mains et mes pieds* » (ὤρυξαν χεῖρας μου καὶ πόδας). Ne doit-on pas penser que la Crucifixion n'est que l'accomplissement de cette *parole* et ne tient pas plus à la réalité que, par exemple, le partage des vêtements (*Mc.*, 15, 24), qui procède du *Ps.* 22, 19 ? Cette thèse spécieuse ([1330]) paraîtrait sans doute assez solide, si Paul n'avait, à plusieurs reprises (*I Cor.*, 1, 23 ; 2, 2 ; 2, 8 ; *Gal.*, 2, 19 ; 5, 24 ; 6, 12 et 14), positivement attesté la réalité de la Crucifixion. Il n'y a pas à s'arrêter au fait que l'Apôtre ne dit pas que Jésus ait été crucifié à Jérusalem, attendu que c'était là, pour ses lecteurs et pour lui-même, une précision tout à fait inutile. En revanche, on se demande quel sens pourrait bien garder la prédication paulinienne et ce que signifierait l'Évangile que prétend représenter l'Apôtre, si on en retranchait la conviction que le Seigneur a péri sur la croix. Or, de toute évidence, si Paul a bien vécu où et quand il y a lieu de croire qu'il a effectivement vécu, il a su comment Jésus était mort. J'ajoute que les Juifs auxquels remonte la tradition, et le Tarsiote lui-même, s'ils avaient dû inventer un supplice pour le Seigneur, en eussent choisi un autre que la croix, qui faisait tomber Jésus sous le coup de la redoutable parole : « *Maudit soit celui qui est pendu au bois* » (*Deut.*, 21, 23). Personne ne se crée des difficultés à plaisir quand il peut si bien faire autrement. Mais, si on admet la réalité de la crucifixion, on comprend très bien que les chrétiens venus de la Gentilité grecque, y voyant l'accomplissement du *Psaume* 22, 17, aient, selon leur habitude, demandé au reste du *Psaume* le complément d'information que la tradition leur refusait, et qui leur paraissait valoir — au moins — les souvenirs de la tradition.

Aussi, je ne crois pas possible de douter de l'historicité de la Crucifixion ; mais je fais toutes réserves sur les détails du récit évangélique.

A l'origine, la crucifixion est un supplice oriental, pratiqué par les Perses, les Phéniciens, les Carthaginois ; les Grecs l'ont appris probablement des Perses et les Romains des Carthaginois, encore que Cicéron en attribue l'introduction dans la Ville à Tarquin le Superbe. A Rome, c'est le *supplice servile*, étendu peu à peu à diverses catégories de criminels, par exemple aux voleurs et aux condamnés provinciaux. On considère comme une impiété de l'infliger à un citoyen romain ([1331]). C'est, au jugement de Cicéron, *crudelissimum teterrimumque supplicium* ; il est aussi ignominieux (*Gal.*, 3, 13 ; *Hébr.*, 12, 2). D'ordinaire, on plantait une croix en forme de T ; elle n'était pas très haute. On y hissait le condamné en clouant, ou en attachant ses mains sur la traverse (*patibulum*) et ses pieds sur le poteau. Une forte cheville, passée entre ses jambes et enfoncée dans le même poteau, soutenait son corps, dont, sans cette précaution, le poids aurait promptement déchiré les mains. La tradition qui a tardivement fixé la forme de la croix de Jésus († = *crux immissa*), supprimé la cheville et installé les pieds sur un support, n'a aucune autorité.

Mc., 15, 22, indique ce qu'il croit savoir du lieu du supplice en ces termes : « *Et ils le conduisirent au lieu* (dit) *Golgotha, ce qui signifie le lieu du crâne.* » Il faut probablement entendre qu'il s'agit d'une petite éminence arrondie ([1332]). « *L'authenticité du calvaire traditionnel n'est pas douteuse* », écrit le P. Lagrange ([1333]). Je crois, pour ma part, qu'elle l'est chaque jour un peu plus. Elle repose fondamentalement sur l'opinion des fonctionnaires de Constantin ; faible assurance. Eusèbe, qui relate la découverte (*Vita Constantini*, 3, 25), n'ose pas nous dire qu'une tradition chrétienne garantissait l'identification adoptée : une phrase onctueuse sur le devoir que sent Constantin de « *rendre visible à tous le lieu béni de la résurrection salutaire et de le livrer à la vénération* » ; et c'est tout. La foi n'a rien voulu ignorer de la topographie de la Passion : elle en a successivement retrouvé tous les détails ; elle sait même où saint Pierre s'est réfugié, après son triple reniement, pour pleurer sa lâcheté : c'est la grotte du *Gallicantus* ([1334]). Le Saint-Sépulcre est plus illustre ; il n'est pas plus rassurant, et le Calvaire, qui n'est séparé de lui que par

une distance de vingt-cinq mètres, ne l'est pas davantage. L'admirable science archéologique d'un Père Vincent et d'un Père Abel, à laquelle notre connaissance de la Jérusalem antique doit tant, ne suffit pas à convaincre l'observateur impartial que la boursouflure rocheuse, adoptée par la tradition comme le Golgotha, ne se trouvait pas à l'intérieur de l'enceinte hérodienne, alors que le Calvaire authentique se dressait certainement, personne ne le conteste, en dehors ([1335]). On peut d'abord s'étonner que la tradition chrétienne n'ait pas gardé le souvenir exact de l'emplacement où Jésus est mort ; mais il ne faut pas oublier que Jérusalem a été abandonnée par les chrétiens au temps de la grande révolte juive (en 66) ([1336]) et n'a retrouvé une communauté de fidèles qu'après assez d'années pour que la topographie ancienne de la ville, bouleversée par Titus, après le grand siège, puis par Hadrien, ait été inextricable pour les nouveaux venus. On croira volontiers, au IVe siècle, que les grandes constructions religieuses d'Hadrien, son temple d'Aphrodite et celui de Jupiter, par exemple, sont sorties du désir de profaner les lieux saints du christianisme. Par suite, on recherchera et, naturellement, on découvrira les uns sur l'emplacement des autres. Et c'est ainsi que le Calvaire se révéla sous le temple d'Aphrodite. Il n'y a, bien entendu, aucune raison de prêter si fâcheuse intention à l'empereur du IIe siècle et la conclusion du raisonnement fondé sur elle n'a pas plus de valeur que ses prémisses. La question n'est pour nous que très accessoire et je n'insiste pas.

D'après *Mc.*, 15, 21, Jésus dut porter ou traîner sa croix jusqu'au lieu du supplice. C'était, en effet, l'usage romain ([1337]). Peut-être parce que le condamné est épuisé par la flagellation ([1338]), les soldats réquisitionnent, pour prendre le fardeau à sa place, un certain « *Simon de Cyrène, qui revenait des champs, le père d'Alexandre et de Rufus* ». On a cru voir dans la précision de ce trait une garantie rassurante de la réalité de la crucifixion. N'exagérons rien. D'abord *Mt.*, 27, 32, et *Lc.*, 23, 26, qui rapportent aussi l'épisode, ne nomment ni Alexandre ni Rufus, d'où il suit que le texte de *Mc.* qu'ils avaient sous les yeux ne les nommait pas

non plus, et que cette *précision* a été ajoutée, nous ne savons ni où, ni quand. Ensuite ni *Jn.* (19, 17) ni l'*Évangile de Pierre* ne paraissent connaître l'épisode. Nous ne savons rien de ce Simon, que la légende mettra au nombre des soixante-dix disciples dont il est question en *Lc.*, 10, 1 ([1339]). Il est possible que le trait soit tombé de quelque légende ou de quelque tradition dont le reste ne nous est pas parvenu. Plus tard, les gnostiques *docètes*, ceux qui croyaient que le corps du Seigneur n'avait été qu'une *apparence*, imagineront que ce Simon, réquisitionné pour porter la croix de Jésus, avait été transfiguré par lui à sa propre ressemblance et crucifié à sa place pendant que le Christ, sous les traits de Simon lui-même, se tenait auprès de la croix et se moquait des bourreaux ([1340]). Contrairement à ce qui a été jadis soutenu par M. S. Reinach ([1341]), il n'y a aucune apparence que cette interprétation saugrenue soit la forme première du récit et il nous faut renoncer à expliquer notre *Mc.* par elle. Alors, autant dire que nous ne savons que faire de Simon de Cyrène. Nous n'avons pas d'autre exemple d'une réquisition analogue à celle qui l'a peut-être associé à la Passion, mais nous n'avons pas besoin de son témoignage pour nous convaincre de l'historicité de la Crucifixion.

Les Évangélistes ont bien compris qu'il leur était impossible de s'en tenir à l'affirmation du fait tout sec et ils ont donné des détails sur la crucifixion. Le plus sage serait sans doute de les laisser de côté, mais, comme ils sont dans toutes les mémoires, il nous faut bien en dire un mot.

Mc., 15, 23, écrit : « *Et ils lui présentèrent du vin mêlé de myrrhe, mais il ne le prit pas.* » Il s'agit, de toute évidence, d'une sorte d'anesthésique ou de narcotique. *Prov.*, 31, 6, disait : « *Donnez des liqueurs fortes à celui qui périt* » et, d'après la tradition rabbinique ([1342]), les femmes de rang social élevé tenaient pour œuvre pie, à Jérusalem, de préparer un breuvage de ce genre et d'aller l'offrir de leurs mains aux condamnés à mort. L'usage n'est pas romain, mais, en négligeant diverses difficultés petites ou grosses, il reste une possibilité. Il reste aussi, par malheur, la vraisemblance que le trait vienne tout simplement du verset des *Proverbes* que je viens de rappeler. *Lc.* a laissé tomber le détail; tandis

que *Mt.*, 27, 34, en remplaçant *la myrrhe* par *le fiel* (οἶνον μετὰ χολῆς μεμιγμένον) l'a interprété à contresens. Il a suggéré qu'on voulait faire boire à Jésus quelque chose de très mauvais, pour ajouter arbitrairement une tribulation supplémentaire à son supplice. C'est que lui ne s'est pas référé à *Prov.*, 31, 6, mais au *Psaume* 69, 22, où il lisait : « *Et ils m'ont donné pour nourriture du fiel* (χολήν) *et dans ma soif ils m'ont abreuvé de vinaigre* » ([1343]). Nous allons retrouver le second ingrédient dans un instant.

Quand Jésus est en croix, les soldats tirent entre eux ses vêtements au sort (*Mc.*, 15, 24). L'usage, qui apparaît bien établi au temps d'Hadrien (*Dig.*, 48, 20, 6), pouvait être dès lors de laisser aux bourreaux les vêtements des suppliciés. N'en concluons pas que le rédacteur marcien savait que les choses s'étaient passées ainsi au Golgotha ; il savait — ce qui valait mieux à son jugement — qu'elles ne pouvaient pas se passer autrement, puisqu'il lisait au *Psaume* 22, 19 : « *Ils ont partagé mes vêtements* ; *ils ont tiré au sort ma tunique.* » Du reste, *Jn.*, 19, 24, rappellera la parole prophétique et fera constater qu'elle a été accomplie ([1344]).

Selon *Mc.*, 15, 25, c'est alors la *troisième heure*, soit 9 heures du matin. Cette précision, que ni *Mt.* ni *Lc.* ne reproduisent, qui peut donc être postérieure à leur rédaction, est contredite par *Jn.*, qui a placé à la sixième heure la comparution de Jésus devant Pilate (19, 14). Je n'entends, du reste, nullement que *Jn.* soit mieux renseigné que *Mc.*, et je croirais plutôt que cette troisième heure répond à l'organisation systématique de la journée de la Passion chez le second Évangéliste. Il la divise en quatre temps, comme il a fait de la nuit d'avant ; la crucifixion marque le second temps ([1345]).

L'usage romain était de faire porter devant le condamné qui marchait au supplice, une pancarte, ou de lui suspendre au cou, parfois de lui placer dans la main une tablette, qui donnaient le motif de la condamnation ([1346]). La tradition synoptique croyait savoir (*Mc.*, 15, 26 ; *Mt.*, 27, 37) qu'à la croix de Jésus fut cloué un *titulus*, avec l'*inscription de sa condamnation* (*Mc.*) rédigée en ces termes : *Le roi des Juifs*, selon *Mc.* ; *Celui-ci est Jésus, le roi des Juifs*, selon *Mt.*, 27,

37; *Celui-ci est le roi des Juifs*, selon *Lc.*, 23, 38; *Jésus le Nazaréen, le roi des Juifs*, en hébreu, latin et grec, selon *Jn.*, 19, 19; *Celui-ci est le roi d'Israël*, selon l'*Évangile de Pierre*, 11. Il y a donc quelque flottement dans les souvenirs touchant la formule, ce qui ferait croire que le texte du *titulus* a été tout simplement *supposé*, d'après ce que chacun a jugé être la vraisemblance, et le *titulus* lui-même fut attaché à la croix par la tradition, parce qu'il était entendu qu'il y devait être. En d'autres termes, si le détail n'est pas invraisemblable, il n'est pas garanti.

La tradition disait encore que Jésus n'avait pas été crucifié seul : deux voleurs ([1347]), placés l'un à sa droite, l'autre à sa gauche, avaient péri avec lui (*Mc.*, 15, 27). En soi, ce n'est pas impossible, mais on ne peut s'empêcher de songer à *Isaïe*, 53, 12, où on lit : « ... *Il a livré son âme* (c'est-à-dire *sa vie*) *à la mort. Et il a été compté parmi les malfaiteurs.* » Certains copistes y ont si bien pensé avant nous qu'ils ont introduit la citation dans le texte de *Mc.*, avec la formule : *afin que fût accomplie l'Écriture qui dit...* ([1348]). Par infortune, les *deux* larrons peuvent sortir d'un autre passage de l'Écriture (*Gen.*, 40), celui où Joseph, *type* et préfiguration de Jésus dans l'interprétation chrétienne de l'Ancien Testament, est enfermé entre le grand panetier et le grand échanson du Pharaon ([1349]). Donc l'épisode, encore qu'il n'accuse par lui-même aucune invraisemblance, a toutes chances de ne représenter rien de plus que la réalisation de pseudo-prophéties. Est-il besoin de remarquer que l'Évangéliste ne sait rien de ces deux malfaiteurs. La légende ne tardera guère à se montrer beaucoup mieux informée que lui ([1350]) : ses précisions font sourire ; elles ne nous transportent pourtant pas, c'est à craindre, dans un plan autre que celui où nous laisse *Mc.* lui-même.

Le supplice de la croix était particulièrement cruel, parce qu'il pouvait durer très longtemps. Le malheureux qui le subissait, s'il avait l'infortune d'être de constitution robuste, tenait tête à la mort deux ou trois jours. Un piquet de soldats demeurait sur le lieu de l'exécution et les allants et venants s'arrêtaient, regardaient, faisaient leurs réflexions. C'est la scène que prétend nous décrire *Mc.*, 15, 29 et s. :

les passants injurient Jésus : « *Hé! toi qui détruis le Temple et le rebâtis en trois jours, descends de la croix et sauve-toi toi-même!* » Les Grands Prêtres et les scribes sont venus voir souffrir leur victime et ils se moquent d'elle entre eux avec autant de pesanteur que d'indécence : « *Que le Christ, que le roi d'Israël descende maintenant de la croix, afin que nous voyions et que nous croyions* » ([1351]) (*Mc.*, 15, 31). L'examen de la Synopse est ici plein d'intérêt. Il est visible, du premier coup d'œil, qu'elle procède de *Mc.*, mais que ses rédacteurs ont, chacun pour sa part, enrichi leur source par un procédé fort instructif.

Lc., 23, 35-37, partant de son affabulation personnelle, qui fait monter au Calvaire, derrière Jésus, une grande foule sympathique (23, 27 et s.), nous montre, autour de la croix, le peuple intéressé par les personnages d'importance (ἄρχοντες) qui rient du supplicié et les soldats qui, eux aussi, se moquent de lui et lui offrent du vinaigre à boire. Quant à *Mt.*, 27, 39-43, il ajoute aux propos que *Mc.* prête aux sanhédristes, la réflexion que voici : « *Il a mis sa confiance en Dieu : qu'il le délivre maintenant s'il l'aime, car il a dit : Je suis le fils de Dieu.* » Et cette addition est faite d'un emprunt au *Psaume* 22, 9 (*Il a placé son espérance sur le Seigneur ; qu'il le délivre, qu'il le sauve, puisqu'il l'aime*), joint au rappel de l'aveu messianique que le même *Mt.* (26, 63 et s.) a mis dans la bouche de Jésus devant le Sanhédrin. Donc, chacun des deux rédacteurs a retouché *Mc.* sans rien savoir de plus que lui, mais en faisant appel soit à ses propres conventions, soit à un texte de l'Écriture. Leurs additions n'ont, en conséquence, aucune valeur ; mais le récit marcien lui-même ne paraît pas en avoir davantage. On se demande, en effet, comment l'Évangéliste a bien pu avoir connaissance, non pas des réflexions que faisaient les passants, mais de celles qu'échangeaient les sanhédristes qui sont censés parler *entre eux* (πρὸς ἀλλήλους). Du reste, les passants se contentent de répéter ce qu'ont dit les témoins chez le Grand Prêtre. Cela sent l'artifice. La présence des sanhédristes en ce lieu et en ce jour — un jour de fête — est invraisemblable ; ils ne doivent pas avoir de souci plus pressant que de fuir un spectacle si impur,

mais le rédacteur veut les compromettre jusqu'au bout ([1352]). Toute la péricope reste, si je puis ainsi dire, dans l'atmosphère du *Psaume* 22. Ce n'est pas seulement *Mt.*, 27, 43 qui s'en inspire, comme nous venons de le voir, c'est aussi bien *Mc.* en 15, 29, où les passants hochent la tête (κινοῦντες τὰς κεφαλάς), comme dans le *Psaume*, 22, 8 : « *Tous ceux qui me regardent se moquent de moi, font la moue, branlent la tête* » (ἐκίνησαν τῆν κεφαλήν) ([1353]).

Veut-on saisir sur le vif la tranquille assurance avec laquelle chaque Évangéliste suit son dessein, en dehors de l'histoire ? Il suffit de comparer *Mc.*, 15, 32 : « *Et aussi ceux qui avaient été crucifiés avec lui l'insultaient* », et *Lc.*, 23, 39-43, qui nous raconte l'encourageante histoire du bon larron, dont les deux autres Synoptiques ne soufflent mot. Pourquoi cette singulière différence, qui a fort embarrassé les anciens commentateurs ([1354]) ? Parce que *Lc.* a tiré un symbole de ses deux voleurs divergents : le mauvais, c'est le judaïsme endurci ; le bon, c'est le paganisme croyant et repentant. Nous voilà loin du Golgotha. Je crois probable que c'est le souvenir biblique dont j'ai déjà parlé, celui de l'emprisonnement de Joseph entre le grand panetier et le grand échanson, et le rappel du mot : « *Souviens-toi de moi quand ce bonheur te sera arrivé* » (*Gen.*, 40, 14) ([1355]), qui ont orienté notre Évangéliste dans la direction qu'il a suivie.

Jésus ne pouvait mourir sans que rien dans la nature signalât au monde qu'un mystère formidable s'accomplissait. Aussi *Mc.*, 15, 33, écrit-il : « *Et la sixième heure* (c'est-à-dire *midi*) *étant venue, il y eut des ténèbres sur toute la terre jusqu'à la neuvième heure.* » Il est vraiment inadmissible de chercher à ce grand miracle une explication *naturelle* ([1356]) ; l'Évangile ne le produit que comme un *signe* qu'il est probablement allé chercher chez *Amos*, 8, 9 : « *Il arrivera en ce jour-là, dit le Seigneur Iahvé, que je ferai coucher le soleil à midi et que je couvrirai la terre de ténèbres en plein jour.* » Du reste, ce brusque assombrissement du jour est, dans l'opinion des anciens, la marque ordinaire du deuil de la nature devant la mort des hommes exceptionnels ([1357]). La mort du Messie ne saurait être inférieure à celle d'un des grands de la terre.

A la neuvième heure, c'est-à-dire à quinze heures, Jésus

expire dans un grand cri, après avoir cité *d'une voix forte* (φωνῇ μεγάλῃ) et en araméen le premier verset du *Psaume* 22 : « *Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ?* » (*Mc.*, 15, 34 et 37). *Lc.*, 23, 46, aime mieux lui faire dire : « *Père, en tes mains je remets mon esprit* », citation du *Psaume* 31, 6, et cette différence ne laisse pas que de troubler. Le P. Lagrange écrit paisiblement ([1358]) que si le troisième Évangéliste a négligé l'exclamation marcienne, c'est qu'il la jugeait difficile à comprendre pour ses lecteurs. Il n'en met pas une autre à la place, « *mais, d'après la tradition qu'il a interrogée, il dit quel était ce grand cri final dont Mc. avait parlé* ». Heureux l'exégète qui sait se contenter de semblables explications ! En vérité, il n'aurait pas besoin d'en chercher. Il est inutile de faire remarquer que l'angoisse respiratoire qui terrassait le patient dès les premières minutes de la crucifixion rend cette *grande voix* qui s'élève au bout de plusieurs heures, tout à fait invraisemblable ([1359]); c'est inutile parce que nous sommes, avec l'Évangéliste, hors du plan du réel. C'est l'Évangéliste qui sait que Dieu paraît avoir abandonné Jésus et que le *Psaume* 22 traçait au prophète le chemin douloureux qu'il devait parcourir, pour réaliser le dessein de Dieu. C'est sous sa plume qu'il est naturel de trouver le premier verset du poème et non pas dans la bouche de Jésus expirant, parce que, pour lui, il ne représente pas un cri de désespoir, mais l'attestation suprême de la véridicité et de l'accomplissement de la prophétie; tandis que, dit par Jésus, il ne pouvait signifier que l'écroulement de tous ses espoirs.

Il est naturellement assez vain de se demander ce que le Crucifié a bien pu penser dans l'horreur de son supplice ; mais nous pouvons sans doute fixer le point de vue des anciens chrétiens qui ont eu à interpréter la Crucifixion pour la rendre tolérable à leur sensibilité et intelligible à leur raison. Ils ont vu, dans cet affreux accident, l'accomplissement de l'Écriture, donc une nécessité messianique. Or, l'Écriture, c'est en l'espèce le *Psaume* 22, que le rédacteur n'a pas quitté des yeux depuis le début de son récit de la Passion. Je crois, pour ma part, que l'exclamation-citation est un doublet du cri et est secondaire par rapport

à lui. D'ailleurs, il y a toutes chances pour que le cri lui-même réponde à une intention plus qu'à un souvenir. L'intention à laquelle on pense d'abord est celle de réaliser « *une Écriture* » et l'on songe à *Joël*, 3, 16 : « *Et le Seigneur rugira de Sion et fera entendre sa voix de Jérusalem, et les cieux et la terre seront ébranlés.* » On y songe d'autant plus que le verset précédent nous enseigne que « *le soleil et la lune ont été obscurcis et que les étoiles ont retiré leur lumière* ». Si notre rapprochement scripturaire est exact, il faut croire que, dans la pensée de l'Évangéliste, le cri doit marquer la victoire que Jésus, du haut de la croix, a gagnée sur la mort et sur le Diable ([1360]).

J'ai déjà dit que le vinaigre offert en boisson à l'agonisant (*Mc.*, 15, 36) venait du *Psaume* 69, 22 : « *dans ma soif ils m'ont abreuvé de vinaigre.* » *Mc.* l'a introduit maladroitement entre l'exclamation et le cri, comme s'il réparait un oubli et voulait bien tout dire. Nous savons déjà que *Lc.* s'est servi du vinaigre au début de la scène (23, 36).

La tradition synoptique ignore deux traits célèbres qui se trouvent en *Jn.*, 19, 32 et s. : les soldats rompent les jambes aux deux larrons, pour les achever; mais, voyant que Jésus est mort, ils se dispensent de lui donner le coup de grâce. Toutefois, l'un d'entre eux lui perce le flanc de sa lance et « *il en sort du sang et de l'eau* » (καὶ ἐξῆλθεν εὐθὺς αἷμα καὶ ὕδωρ). Le rédacteur avoue une partie de la vérité en écrivant (19, 36 et s.) :

« Car ces choses arrivèrent afin que fût accomplie l'Écriture : On ne lui brisera pas d'os; et une autre écriture dit : Ils regarderont celui qu'ils ont percé. »

Le brisement des jambes (*crurifragium*) n'est, en réalité, nullement un complément de la crucifixion : c'est un supplice particulier que divers textes nous font connaître ([1361]). Rien du tout ne fait croire que cette opération barbare mettait fin aux souffrances des crucifiés ; mais peut-être le croyait-on ([1362]) ; elle servait surtout à s'assurer que le supplicié était bien mort ([1363]). Du reste, ces considérations laissent le rédacteur indifférent. Il a fait mourir Jésus à

l'heure marquée par la coutume juive pour l'immolation de l'agneau pascal, *entre les deux soirs* (*Ex.*, 12, 6) ; c'est-à-dire entre le coucher du soleil et le crépuscule, vers 18 heures, ou entre le déclin de l'astre (quinze heures) et son coucher. Or, pour *Jn.*, Jésus c'est l'agneau pascal de la Nouvelle Alliance, et l'*Exode*, 12, 46, recommande bien de ne briser aucun os à l'agneau. Mais ce que l'Évangéliste ne dit pas, c'est que cette eau et ce sang qui coulent du flanc ouvert de Jésus, ne sont que symboliques, qu'ils figurent l'eau du Baptême et le sang de l'Eucharistie ([1364]) : c'est donc la source de la vie éternelle qui découle du corps de l'Agneau divin. Nous sommes hors de l'histoire.

Les Synoptiques ne nous y ont pas davantage maintenus, et ils ne nous y ramènent pas en nous contant les prodiges divers qui sont censés se produire dès que Jésus a rendu le dernier soupir (*Mc.*, 15, 38 ; *Mt.*, 27, 51 et s.) ([1365]). Ils sont dans la ligne des *signes* banals qui, dans l'antiquité juive et païenne, annoncent et accompagnent les événements où semble se manifester directement la volonté divine ([1366]). Ils n'ont de sens que dans la conclusion de la Passion que pose le centurion romain (*Mc.*, 15, 39 ; *Mt.*, 27, 54) : « *En vérité cet homme était fils de Dieu* ([1367]). » Dans l'esprit d'un soldat romain, ces mots n'auraient rien représenté d'intelligible ([1368]). Mais ce n'est pas de vrai, ni de vraisemblance que l'Évangéliste prend souci : le centurion, c'est la foi de la Gentilité qui rend témoignage. C'est aussi la foi du rédacteur lui-même, et elle monte vers le Christ glorifié ; le Christ que *Mc.* se représente d'après Paul et que tout son Évangile s'est donné la tâche de proclamer ([1369]). Aussi je croirais volontiers qu'à une étape de sa rédaction *Mc.* s'arrêtait sur cette phrase : elle répond si bien à celle qui ouvre aujourd'hui son livre! Le récit de *Lc.*, 23, 48, qui nous montre l'assistance nombreuse se retirant accablée de tristesse et se frappant la poitrine, sort de *Zacharie*, 12, 10 : « *Et ils tourneront les yeux vers moi qu'ils ont percé. Ils feront le deuil sur lui comme on fait le deuil sur un fils unique...* »

J'ai quelque peu insisté sur l'affabulation du supplice de Jésus, parce que ses détails sont dans toutes les mémoires et que l'habitude prise de les répéter semble rendre inutile

la précaution de les critiquer. Or, ils se montrent tous incapables de résister à un examen attentif; tous finalement tombent hors de l'histoire; tous sont au moins suspects de ne dépendre que de références scripturaires.

Il faut avouer que les circonstances au milieu desquelles la Passion s'était déroulée se montraient très défavorables à la constitution d'un corps de souvenirs authentiques. Aussi la tradition ancienne ne pouvait-elle disposer que de témoignages dispersés, incertains, indirects; elle n'est pas arrivée à en faire véritablement un tout organique ([1370]). Nos Évangélistes ont bien senti la faiblesse de leurs attestations, eux qui ont, à défaut des disciples en fuite, installé sur le Calvaire les femmes... « *qui, lorsqu'il était en Galilée, le suivaient et le servaient et plusieurs autres qui étaient montées avec lui à Jérusalem* » (*Mc.*, 15, 40). Elles sont censées regarder de loin ce qui se passe et elles ont réellement mission de garantir de leur présence tout ce qui vient d'être dit et encore plus ce qui va l'être ([1371]). Garantie qui paraît singulièrement légère, dès qu'on prend la peine de la peser, et présence si nécessaire à la tradition qu'on ne pouvait guère ne pas la supposer. Elle est moins compromettante, sans doute, que la scène symbolique conçue par le rédacteur johannique (*Jn.*, 19, 25 et s.) et où nous voyons la mère de Jésus et son disciple bien-aimé, avec les saintes femmes, *près de la croix*, et recevant les instructions suprêmes qui en tombent ([1372]); mais elle répond à la même préoccupation : fonder un témoignage. En fait, la tradition ancienne, avec ou sans la garantie des femmes, ne s'est pas trouvée en état de faire plus que d'assurer les faits essentiels : Jésus a été arrêté, jugé, condamné, exécuté. *De cela seulement nous sommes certains.*

Les nécessités de l'apologétique chrétienne, se modifiant avec les progrès de la christologie, et l'application qu'elle a faite à Jésus, de plus en plus étroitement, des textes bibliques réputés prophéties messianiques, c'est-à-dire se rapportant au Messie, ont à la fois éliminé quelques précisions, authentiques, mais gênantes, et introduit dans la trame évangélique des détails, voire des épisodes, qui semblaient plus vrais que la réalité, parce que l'Écriture les

rendait nécessaires : ce qui *devait* arriver était arrivé; ce qui *devait* être dit avait été dit.

Assurément la tradition évangélique tout entière tombe sous le coup des constatations que je viens de rappeler. Pourtant, c'est le récit de la Passion qui est le plus gravement atteint par elles, parce que c'est sur lui, et sur celui de la Résurrection, que les majorations de la foi chrétienne ont réalisé le plus promptement le travail constructeur le plus étranger à l'authentique réalité.

Chapitre V

La Résurrection

I. CRITIQUE DES TEXTES

La tradition synoptique croyait savoir que Jésus mort avait été descendu de la croix par des mains pieuses et mis au tombeau, le vendredi soir; qu'il en était sorti triomphant le dimanche matin et qu'après un séjour plus ou moins long sur terre, où ses disciples avaient pu le voir plusieurs fois, il était remonté au ciel, près de Dieu le Père qui l'avait envoyé aux hommes. En combinant les allégations diverses qui se rencontrent dans les quatre Évangiles, les *Actes*, les Épîtres de Paul, la *Prima Petri*, la catéchèse orthodoxe a construit, de ces événements, essentiels pour elle, un récit qui paraît, au premier abord, se tenir assez bien ([1373]). Mais cette impression ne résiste pas à l'examen le plus superficiel des textes et fait place à celle d'une marqueterie, artificiellement réalisée avec des pièces et morceaux disparates, et qui jurent d'être assemblés. Leur combinaison n'a été obtenue qu'au mépris de leurs divergences et en mettant bout à bout ce qui, en réalité, devrait être superposé.

Le problème est compliqué : 1° parce qu'en fait la *Résurrection* proprement dite, je veux dire les récits qui sont censés l'attester, donc se rapportant à la découverte du tombeau vide, le dimanche matin, et à toute la série des apparitions du Ressuscité, ne peut pas se séparer de la *mise au tombeau*, en arrière, et de l'*Ascension*, en avant; ce sont là trois parties inséparables d'un même tout; 2° parce

que les textes eux-mêmes sont troubles et d'utilisation malaisée. Ils réclameraient une étude minutieuse qui ne serait pas de mise ici : je me contenterai donc de marquer les principales difficultés qu'ils soulèvent ([1374]).

Pour la commodité de l'exposition, je répartirai les témoignages en deux groupes que je considérerai l'un après l'autre : 1° la mise au tombeau et la résurrection; 2° les apparitions et l'ascension.

II. LA MISE AU TOMBEAU

A lire la Synopse, on connaît vite que c'est *Mc.* — le nôtre ou un autre plus ancien — qui a servi de fondement à *Mt.* et à *Lc.* Ils l'ont corrigé et modifié à leur gré, mais leur leçon ne représente qu'une adaptation personnelle et nullement une information différente, meilleure ou plus complète. Un instant d'attention suffit pour s'en convaincre.

Mc., 15, 42-47, nous dit ceci :

« Et le soir étant déjà arrivé, comme c'était la préparation qui est la veille du sabbat ([1375]), Joseph d'Arimathie ([1376]), membre distingué du Sanhédrin, qui, lui aussi, attendait le Royaume de Dieu, étant venu, osa entrer devant Pilate et lui demanda le corps de Jésus. Et Pilate s'étonna qu'il fût déjà mort. Et l'ayant appris du centurion, il octroya le cadavre à Joseph. Et, ayant acheté un linceul, le détachant, il l'enveloppa dans le linceul et le déposa dans un sépulcre qui était taillé dans le roc ([1377]) et il fit rouler une pierre sur l'entrée du sépulcre. Or, Marie de Magdala et Marie de José regardaient où on le déposait. »

Donc, le sépulcre est bien clos et on sait où il est. Il n'y a pas à épiloguer sur l'exactitude archéologique des détails, qui ne prouve exactement rien : *Mc.* pouvait savoir ce que c'était qu'un tombeau juif.

Le récit ou la mention de la mise au tombeau se rencontrent également en *Mt.*, 27, 57-61; *Lc.*, 23, 50-56; *Jn.*, 19, 38-42; *1 Cor.*, 15, 3-4; *Act.*, 13, 29.

Mt. abrège *Mc.*, ou a sous les yeux une rédaction antérieure à la nôtre; je crois plutôt qu'il corrige notre texte. Comme il peut paraître singulier qu'un sanhédriste s'intéresse à Jésus, *Mt.* dit seulement de Joseph que c'est *un*

homme riche. Comme les mots : *qui attendait le Royaume de Dieu* prêtent à l'équivoque, il précise en : *qui, lui aussi, était disciple de Jésus*. Comme on peut s'étonner que Pilate, deux ou trois heures après la mort de Jésus, l'ignore encore, il supprime la surprise du procurateur et l'appel du centurion. Il passe vite sur les préparatifs de l'ensevelissement, mais ajoute une précision en disant que le sépulcre appartient à Joseph et qu'il est neuf.

Lc. omet aussi l'étonnement de Pilate et la question au centurion. Il sait que Joseph, membre du *Sanhédrin*, est *un homme vertueux et juste*, qu'il n'a point consenti à *leur* dessein et à *leur* action, qu'Arimathie est *une ville des Juifs*, renseignement à l'usage de ses lecteurs Gentils. Les femmes préparent les aromates, mais se tiennent tranquilles le jour du sabbat.

Jn., sur le même thème, brode quelque peu. Il nous apprend que Joseph *était disciple de Jésus, mais en secret* ; il lui donne un collaborateur, Nicodème, qui nous a déjà été présenté en *Jn.*, 3, 1, avec le titre de *chef des Juifs* (ἄρχων τῶν Ἰουδαίων). Cet homme apporte cent livres de parfum et c'est lui qui, avec Joseph, embaume le corps, donc fait la besogne que les Synoptiques réservent aux femmes : l'Évangéliste a voulu que le Christ reçût de grands du monde les honneurs réservés aux grands du monde ([1378]). Parce qu'il se fait tard et que l'heure interdite est proche, Jésus est déposé provisoirement dans un sépulcre neuf qui se trouve là, tout près, au milieu d'un jardin.

Paul dit seulement (*I Cor.*, 15, 3) que Christ, « *mort pour nos péchés selon les Écritures, a été mis au tombeau* (ἐτάφη) *et qu'il est ressuscité le troisième jour, selon les Écritures* ». On aurait jeté Jésus dans la fosse commune des suppliciés que l'Apôtre aurait pu écrire sa phrase. Rien ne prouve qu'il ait connu le récit synoptique. N'oublions pas que, d'après *Actes*, 13, 29, ce sont les Juifs eux-mêmes, ceux qui ont fait périr Jésus, qui le descendent de la croix et le mettent au tombeau, ce qui pourrait bien être une forme de la tradition antérieure à la marcienne. Si ces Juifs font cela, c'est pour cacher la sépulture de leur victime; mais Dieu déjoue leur précaution et trompe leur

attente, en le ressuscitant des morts (13, 30). Pourtant un fait reste patent : toute l'antiquité chrétienne, autant que nous le sachions, a ignoré le tombeau de Jésus et il n'a été *retrouvé* que sous Constantin en 326 ([1379]), *par l'inspiration du Sauveur* et à la suite *d'avertissements et de suggestions de Dieu.*

Or, si nous classons nos textes dans l'ordre chronologique vraisemblable des traditions ou convictions qu'ils représentent, nous obtenons cette suite : 1° Témoignage de Paul : *il a été mis au tombeau.* Aucune précision, aucune garantie, rien de plus qu'une affirmation de vraisemblance, nécessaire à l'intelligence de la Résurrection. — 2° Témoignage des *Actes* : *il a été mis dans un tombeau par les Juifs,* désireux de le faire disparaître. — 3° Témoignage de l'*Urmarcus* : il a été mis au tombeau par *un Juif,* homme de bien et puissant, qui a voulu lui rendre les honneurs convenables. — 4° Témoignages de *Mc.*, de *Mt.*, de *Lc.*, de *Jn.*, qui n'ont pas d'autre source que le précédent, chacun des quatre l'aménageant à sa guise, dans l'intention de le rendre plus vraisemblable et plus probant. Et, du moins provisoirement, pouvons-nous conclure de ce premier examen : 1° Que la tradition synoptique de la mise au tombeau inquiète, parce qu'elle ne produit que de faibles garanties ; parce qu'elle se réduit chez Paul à une affirmation dont l'apparente précision ne paraît se réclamer d'aucun souvenir et peut n'en supposer aucun ; — 2° qu'il était inévitable que la tradition se formulât et s'organisât, même si elle ne répondait à aucune réalité, du jour où on se persuaderait qu'on avait trouvé le tombeau vide, et, tout autant, qu'on fît de cette découverte le premier argument de la démonstration apologétique de la Résurrection.

Quand nous voyons *Mt.*, 27, 62-66, nous raconter que *les Grands Prêtres et les pharisiens* vont demander à Pilate de mettre une garde au tombeau pour que les disciples de l'imposteur ne puissent venir enlever son corps, afin de prétendre ensuite qu'il est ressuscité, comme il a proclamé qu'il ferait, notre défiance augmente. Ce n'est pas seulement parce que *Mt.* est seul des Évangiles canoniques à savoir cela, ni même parce que les Apocryphes en ont encore su

plus que lui, dans le même sens ([1380]), mais parce que l'épisode répond trop bien à l'intention de rendre plus probante la découverte du tombeau vide.

III. LA DÉCOUVERTE DU TOMBEAU VIDE

Au matin du dimanche, *le soleil étant déjà levé*, les saintes femmes viennent au tombeau, pour donner au cadavre les soins que le sabbat leur interdisait la veille. Elles trouvent la pierre ôtée; elles entrent donc dans le sépulcre : Jésus n'y est plus; mais *un jeune homme revêtu d'une robe blanche* ([1381]) est *assis à droite*, qui leur annonce la Résurrection et leur enjoint d'aller en faire part aux disciples. Il ajoute que le Nazaréen les précède en Galilée où ils le verront, comme il l'a annoncé. Elles s'enfuient épouvantées et la peur leur clôt les lèvres (*Mc.*, 16, 1-8). La Résurrection elle-même ne nous est donc pas racontée dans le texte marcien. Elle ne le sera pas davantage dans les autres écrits canoniques; mais un temps viendra où cette discrétion paraîtra insupportable, et les Apocryphes feront le nécessaire pour la corriger ([1382]).

Le récit de *Mt.*, 28, 1-10, se présente comme il suit : au matin du dimanche, deux des saintes femmes viennent *pour voir le tombeau*; alors un grand tremblement de terre se produit et, dans le fracas, un ange descend du ciel, qui retire la pierre du sépulcre et s'assied dessus :

> « Et son aspect était comme un éclair et son vêtement blanc comme neige. Et, de crainte de lui, les gardes tremblèrent et devinrent comme morts. »

Alors l'ange fait un petit discours aux femmes, visible réplique de celui de *Mc.* Elles ont grand-peur, mais, aussi, elles sont bien contentes et elles courent déjà alerter les disciples, quand Jésus, en personne, vient à leur rencontre et leur confirme la communication de l'ange. « *Allez annoncer à mes frères qu'ils partent pour la Galilée, et là ils me reverront* » (28, 10).

Selon *Lc.*, 24, 1-11, les femmes arrivent au tombeau et

le trouvent vide; elles s'en inquiètent quand *deux* anges se présentent, qui les rassurent et les instruisent :

« Il n'est pas ici, mais est ressuscité. Rappelez-vous comme il vous a parlé, alors qu'il était encore en Galilée, disant que le Fils de l'Homme devait être livré aux mains des pécheurs et être crucifié et ressusciter le troisième jour. »

Les saintes femmes vont avertir les disciples; mais ils ont sans doute oublié les précisions que les anges ont rappelées, car ils ne croient pas à la merveille ([1383]).

Selon *Jn.*, 20, 1-18, c'est la seule Marie de Magdala qui vient *avant le jour* au tombeau; elle voit que la pierre qui le fermait a été enlevée. Aussitôt elle court en informer Pierre et le disciple bien-aimé, persuadée que le corps a été dérobé par de mauvaises gens. Les deux disciples se hâtent, en grand émoi, vers la sépulture et ils constatent, l'un après l'autre, qu'il ne contient plus que les linges. Ils ne savaient pas encore que, selon l'Écriture, Jésus devait ressusciter : pourtant ils croient que le miracle est accompli et ils s'en retournent d'où ils sont venus, laissant là Marie-Madeleine qui pleure parce qu'elle croit toujours à l'enlèvement. Mais, tout à coup, elle aperçoit deux anges dans le tombeau et, comme elle se retourne, c'est Jésus lui-même qui se manifeste à elle et lui annonce son imminente ascension : « *Mais, va-t-en vers mes frères et dis-leur que je remonte vers mon père...* » (20, 17). Quand on examine le contenu de cet épisode (11-18), on n'a pas de peine à y retrouver un arrangement rédactionnel de traits empruntés aux Synoptiques : il y a quelqu'un dans le tombeau (*Mc.*); deux anges (*Lc.*), Jésus arrive par derrière (*Mt.*); il fait une annonce à Marie (*Jn.*) ([1384]).

Il faut rapprocher de la découverte du tombeau vide l'épisode matthéen de l'achat du silence des gardes (*Mt.*, 28, 11-15), mis en faction autour du sépulcre, au dire du premier Évangéliste. Les Grands Prêtres et les Anciens, avertis de ce qui s'est passé par les soldats eux-mêmes, leur paient grassement un mensonge : ils diront que ce sont les disciples de Jésus qui, de nuit, profitant du sommeil des sentinelles, ont enlevé le corps par surprise. Le

marché conclu ne reste pourtant pas secret : « *Et ce bruit s'est répandu parmi les Juifs jusqu'à ce jour* » (28, 15). Ce qui n'est pas non plus un secret, après cette dernière phrase, c'est l'intention du rédacteur qui a composé les deux péricopes correspondantes, celle de la mise d'une garde au tombeau et celle de l'achat du silence des gardes : elle a été de faire front à une allégation juive contre la Résurrection : *ce sont les disciples qui ont enlevé le corps* ([1385]).

Les contradictions de nos textes canoniques dans ce récit de la Résurrection sont nombreuses et pesantes. Il est visible, du premier coup d'œil, qu'autour de l'affirmation commune : *le tombeau, où Jésus avait été déposé le soir de sa mort, a été trouvé vide le surlendemain matin*, s'organisent progressivement des *précisions* destinées à la *réaliser* et qui, parce qu'elles varient gravement d'un récit à l'autre, sont toutes suspectes — au moins — de ne répondre à aucun souvenir et de sortir de préoccupations d'apologétique. On peut se montrer large et passer condamnation sur plusieurs des contradictions, qui seraient à la vérité véniclles entre textes profanes; mais il en est d'irréductibles : *Mt.* dit que le tombeau est gardé ; or, *Mc.* et *Lc.* n'en savent rien, puisqu'ils prêtent aux femmes l'intention d'aller oindre le corps du Crucifié, et ne les montrent préoccupées (*Mc.*) que du poids de la pierre qui les empêchera d'entrer. *Jn.* n'est pas mieux renseigné quand il nous représente Marie-Madeleine seule devant le tombeau ouvert. Qui a raison ? — Combien y a-t-il de femmes qui viennent au tombeau ? Une seule, selon *Jn.*; deux, selon *Mc.* et *Mt.*; trois et tout un groupe avec elles, selon *Lc.* — Est-il ordonné aux disciples d'aller en Galilée ? *Mc.* et *Mt.* l'affirment; *Lc.* n'en dit rien et il ne garde de l'ordre que le mot *Galilée*, pour proclamer que c'est dans cette contrée que Jésus a naguère prédit sa résurrection aujourd'hui accomplie. — Selon *Jn.*, Marie-Madeleine reçoit l'ordre d'aller dire quelque chose aux disciples, mais ce n'est point ce dont il est question en *Mc.* et *Mt.* — Quels sont les résultats du message confié aux femmes ? Selon *Mc.*, il n'y en a pas, puisqu'elles ne disent rien; selon *Mt.*, 28, 16, les disciples obéissent et partent pour la Galilée; selon *Jn.*, la première annonce

faite à Marie amène deux disciples au tombeau; nous ne savons pas quel effet produit la seconde, puisqu'elle n'a pas à se traduire en acte; selon *Lc.*, les disciples n'ajoutent pas foi au récit des femmes.

Détails, répondent les apologistes; ce qui importe, c'est le fait. Tite-Live et Polybe racontent de façons différentes le passage des Alpes par Hannibal; mais ils s'entendent pour affirmer qu'il les a passées et, du reste, comme nous le voyons à un moment donné en Gaule et un peu plus tard en Italie, il faut qu'il les ait passées en effet. Raisonnement bien imprudent : l'élimination des *détails* nous laisserait en face d'une affirmation *fondamentale* qui, ne tenant plus à rien, ne serait garantie par rien. Sans doute, elle n'est pas plus solide si elle ne repose que sur des témoignages contradictoires et s'organise au milieu de circonstances inconciliables; mais c'est là justement la question. Il n'est d'ailleurs pas légitime d'assimiler les divergences de Tite-Live et de Polybe sur le passage des Alpes à celles de nos Évangélistes sur la Résurrection, parce que, chez les deux historiens profanes, les incertitudes et les contradictions tiennent à ce qu'ils écrivent loin du fait et qu'ils travaillent sur des sources *écrites* différentes, qu'ils n'ont plus aucun moyen de conférer au fait. Faut-il donc croire que les Évangélistes se trouvent dans la même relation par rapport *au fait* de la Résurrection?

En réalité, tout nous porte à penser que le premier évangéliste qui a raconté la découverte du tombeau vide, ayant dit ce qu'il savait ou croyait savoir, les autres sont partis de son récit et n'ont pas disposé de sources particulières. Ils l'ont suivi, mais sans fidélité; non pas dans le souci de l'éclairer par un commentaire respectueux, mais dans celui de l'arranger — ou le déranger — pour le rendre plus probant, de l'embellir ou simplement de le varier, pour se donner l'illusion qu'ils savaient par eux-mêmes; car, en définitive, toutes les divergences n'ont pas une signification apparente. Ce qui s'écarte du récit de *Mc.* — réserves faites sur la confiance à lui accorder en lui-même — sort de l'imagination ou de l'invention tendancieuse des rédacteurs évangéliques. Le sens et la nature de ce travail d'adap-

tation sont encore mieux mis en évidence par un coup d'œil jeté sur les récits extracanoniques.

Notons d'abord — je pense que tout le monde en convient aujourd'hui — qu'aucun d'eux n'est, par sa date, antérieur à *Mc.* Tous révèlent la préoccupation de renchérir sur les garanties produites par les textes canoniques et de prévenir les objections des sceptiques. L'*Évangile des Hébreux* ([1386]), par exemple, sait que Jésus, en sortant du tombeau, donne son linceul au serviteur du Grand Prêtre — pièce à conviction bien placée — et s'en va apparaître à son frère Jacques. L'*Évangile de Pierre* nous explique (28 et s.) qu'après avoir vu mourir Jésus parmi les plus merveilleux prodiges les scribes, les pharisiens et les prêtres sont persuadés qu'ils ont perdu *un juste* (δίκαιος). Mais ils craignent que leur épouvantable erreur ne se divulgue. Ils vont donc réclamer de Pilate une troupe de soldats qui veillera autour du tombeau, afin, disent-ils, d'empêcher un enlèvement clandestin du corps. Puis, accompagnant l'officier dont, bien entendu, le narrateur sait le nom, ils vont aider les gardes à renforcer l'entrée du sépulcre d'une lourde pierre, sur laquelle ils apposent leurs sceaux et, eux aussi, prennent la faction à côté du monument. Le samedi matin, une grande foule monte de Jérusalem pour regarder la pierre et ses sceaux. Pourtant la précaution ne sert de rien : le dimanche matin la Résurrection se produit triomphante et l'Apocryphe nous la raconte ([1387]).

Il sait encore que gardes et Juifs s'en vont confesser à Pilate *qu'en vérité c'était le Fils de Dieu,* à quoi le Romain répond que le meurtre du Fils de Dieu est leur affaire et non la sienne. Toutefois, il consent à ordonner le silence à ses soldats, puisque les Juifs aiment mieux répondre de leur crime devant Dieu que devant le peuple. Tout cela est ridicule assurément, et on voit s'y combiner des traits de nos Canoniques et des inventions saugrenues ([1388]) ; mais les intentions sont claires : il s'agit de montrer le Christ triomphant de tous les misérables obstacles opposés à sa puissance, d'authentiquer irrésistiblement le miracle et d'accabler les Juifs, qui deviennent d'authentiques témoins de la Résurrection et du Ressuscité. Le plus étonnant, c'est

que les disciples — probablement parce que les femmes qui sont venues au tombeau, et qu'un ange a haranguées, n'ont rien dit ou n'ont pas été crues — quittent Jérusalem dans l'affliction et les larmes, donc en ignorant encore la grande consolation.

Il est inutile de nous attarder aux perfectionnements imaginés par les autres Apocryphes ([1389]) : nous n'aurions rien à en tirer. L'important pour nous est de remarquer qu'ils n'inventent pas leur procédé; ils se contentent de pousser jusqu'aux limites de l'absurde celui qui a été mis en œuvre par nos Canoniques. Et ainsi sommes-nous ramenés à la question fondamentale : quelle est la valeur historique du récit de *Mc.*, ou, si l'on fait bon marché du détail de l'affabulation marcienne, *quelle est la valeur de la tradition relative à la découverte du tombeau vide?*

Il est puéril de dire ([1390]) : Les Juifs ont accusé les disciples d'avoir enlevé le corps de Jésus, donc il est certain que le sépulcre s'est trouvé vide quand la pierre en a été écartée. C'est puéril parce que l'affirmation juive ne s'est pas produite à Jérusalem et au lendemain de la Résurrection; elle représente un argument dans une controverse postérieure, une réplique à la preuve chrétienne du tombeau vide. Ceux qui s'en servaient se trouvaient hors d'état de nier, de science certaine, que le tombeau eût été trouvé vide; hors d'état d'avoir jamais vérifié le prétendu fait. Les arguments et les répliques de la controverse se succédèrent comme ceci : *Il est ressuscité! — La preuve? — On l'a vu. — Qui* ON *? Ses disciples? Vous? Qu'est-ce que cela prouve? — Il n'était plus dans son tombeau. — Alors les siens l'en avaient enlevé, pour fonder leur supercherie.* Pareil échange d'affirmations paraîtrait inconcevable si on le plaçait au temps et aux lieux de l'événement en cause. Il reste que, si on n'accepte pas la réalité de la Résurrection, tout en admettant la découverte du tombeau vide, il faut expliquer pourquoi il est vide.

Comme nos textes — et cela se comprend — répugnent à n'importe quelle interprétation rationaliste, il est nécessaire si on en veut une, de la construire hypothétiquement en détournant de son sens véritable tel ou tel détail des

récits évangéliques. On a dépensé — en pure perte — beaucoup d'ingéniosité pour rendre vraisemblable l'enlèvement du corps soit par les Juifs ([1391]), soit par Joseph d'Arimathie qui ayant provisoirement déposé le cadavre à proximité du Calvaire, viendrait le reprendre pour lui donner ailleurs une sépulture définitive ([1392]); soit par une des femmes; soit par quelque disciple à l'insu des autres ([1393]); on a songé encore à l'expulsion du corps par le propriétaire du tombeau; ou à la mort apparente : Jésus, tombé en léthargie, aurait été réveillé par le froid de la tombe et se serait évadé, pour se réfugier chez les Esséniens — ou ailleurs — et y survivre quarante jours, ou davantage. J'en passe. La variété des solutions proposées ([1394]) suffirait déjà à dénoncer leur inconsistance à toutes. Aussi bien aucune d'elles ne peut-elle invoquer la moindre preuve objective ([1395]). Elles ne sont que suppositions et je ne les discuterai pas. Ce serait perdre mon temps, puisque je crois la découverte du tombeau vide invraisemblable.

En elle-même, cette découverte ne prouvait rien ; pour signifier ce qu'il aurait fallu, elle réclamait un commentaire qui devait se fonder sur le plus éclatant des miracles. Notre *Mc.* n'en doute pas, qui fait intervenir un ange tout exprès pour donner ce commentaire. Faible garantie au jugement d'un incrédule. C'est pourquoi la légende se développe dans le sens de la représentation directe de la Résurrection et de la multiplication des témoins oculaires. Une autre garantie s'impose : Jésus, qui n'est plus mort, doit se montrer au voisinage du tombeau vide, ou, du moins, à Jérusalem ; et c'est ce qu'il fait, d'après trois de nos Canoniques et même d'après les quatre, si on tient compte de la finale de *Mc.* (*Mc.*, 16, 12 et 14). Or, nous allons le démontrer dans un instant, la plus ancienne tradition plaçait les premières apparitions de Jésus en Galilée exclusivement. *Donc, l'histoire de la découverte du tombeau vide est secondaire* et correspond à une étape de la démonstration apologétique de la Résurrection, *postérieure* à celle qu'on peut appeler *galiléenne* ([1396]). Ce caractère secondaire se révèle du reste à l'examen de l'épisode lui-même ; la découverte du tombeau vide n'a, je le répète, aucune valeur en elle-même ;

elle se subordonne aux apparitions ; plus précisément elle ne produit aucun effet véritable sur les disciples jusqu'à ce que tel ou tel d'entre eux ait *vu* le Ressuscité. Preuve que *ce sont les apparitions qui ont d'abord fondé la foi en la Résurrection.* S'il en est ainsi, la découverte du tombeau vide, devenue inutile pour la foi des disciples, tombe à la qualité d'invention d'apologétique ou de polémique et s'élimine de l'histoire ([1397]). Notons d'ailleurs que ni Paul (*1 Cor.*, 15), ni les *Actes* (2, 14-36, et 13, 16-41) ne semblent la connaître. On peut expliquer — mal — le silence de Paul ; celui des *Actes*, qui s'affirme dans deux instructions *sur la Résurrection*, l'une de Pierre, à Jérusalem, l'autre de Paul, à Antioche de Pisidie, n'est concevable que si la source dont le rédacteur fait son profit ne contenait rien sur notre épisode.

L'histoire de la mise au tombeau et celle de la découverte du tombeau vide sont solidaires, la première prépare la seconde et n'est faite que pour elle. L'une et l'autre n'ont pu se constituer que loin de Jérusalem et hors du cercle des disciples directs, une quarantaine d'années, *au plus tôt*, après la mort de Jésus ([1398]), c'est-à-dire peu après la ruine de Jérusalem ; en un temps où, pratiquement, il n'était plus guère possible à personne de tenter la moindre recherche sur place. La vérité est que nous ne savons pas et que, selon toute apparence, les disciples n'ont pas su plus que nous, où le corps de Jésus, descendu de la croix, probablement par les bourreaux, a été jeté ; il y a chance pour que ç'ait été au *pourrissoir* des suppliciés, plutôt que dans un *tombeau neuf*.

La foi en la Résurrection, qui a fondé le christianisme, n'a pas reposé à l'origine sur cette affirmation : *Jésus, mis au tombeau le vendredi soir, en était sorti vivant le dimanche matin* ; mais bien sur cette autre : *Jésus, après sa mort, a été vu par plusieurs disciples.* Paul ne nous assure-t-il pas qu'il « *s'est montré à Céphas, ensuite aux Douze* » (*1 Cor.*, 15, 5) ?

IV. LES APPARITIONS DU RESSUSCITÉ

Les apparitions du Ressuscité qui, seules, peuvent prouver la réalité de la Résurrection, nous sont attestées par

divers textes qui ne s'accordent pas. Ici *Mc.* nous abandonne, car sa finale canonique (16, 9-20) est sûrement adventice. Bien qu'il se trouve encore des critiques considérables (Zahn, Loofs, par exemple) pour placer les premières apparitions à Jérusalem, ou alentour, on ne peut pas raisonnablement douter que la plus ancienne tradition les ait localisées en Galilée. En *Mc.*, 14, 28 et s., Jésus, sur le chemin du mont des Oliviers, au sortir du Cénacle, dit à ses disciples : Il est écrit : « *Je frapperai le pasteur et les brebis seront dispersées, mais, après être ressuscité,* JE VOUS PRÉCÉDERAI EN GALILÉE. » A eux seuls, ces derniers mots suffiraient à fonder la thèse que je crois solide. On a pu supposer sans invraisemblance que, dans sa conclusion, *Mc.* ne restait pas sur le silence des femmes et racontait les apparitions en Galilée, mais qu'on a supprimé cette finale pour la remplacer par celle qui nous est parvenue, au temps où a été acceptée la tradition des apparitions à Jérusalem ([1399]). En vérité, il serait tout à fait inconcevable que, si cette tradition était vraiment la plus ancienne, — *Lc.* semble la regarder comme la seule, — l'autre se fût substituée à elle, vu que la tradition galiléenne, qui se suffit à elle-même, n'a aucun sens *comme interprétation* de la tradition de Jérusalem. Car il est incompréhensible, si les disciples ont vu le Ressuscité à Jérusalem, ainsi que le prétend *Lc.*, qu'un ange, et Jésus lui-même, leur aient enjoint d'aller en Galilée pour le voir (selon *Mc.* et *Mt.*). Le premier et le second Évangiles ont noté la dispersion des disciples à Gethsémani, après l'arrestation, alors que *Lc.*, très conscient de la difficulté qu'elle lui créait, l'a soigneusement omise, pour garder ses témoins sous la main. La plus ancienne tradition croyait savoir que les disciples n'étaient plus à Jérusalem au moment de la Résurrection et qu'ils avaient déjà regagné la Galilée.

La substitution de la tradition des visions à Jérusalem à celle des visions en Galilée procède tout simplement de l'apologétique. A un moment donné, on a vu un avantage à rapprocher les apparitions de la date et du lieu de la mort, à les coordonner à la découverte du tombeau vide, laquelle, pour prouver quelque chose, ne pouvait demeurer isolée et comme en l'air. Il est possible ([1400]) que la plus

ancienne tradition ait pris une position intermédiaire : le Christ s'est *d'abord* montré en Galilée, *ensuite* à Jérusalem ; parce qu'il est naturel que la foi : *le Christ est vivant!* ait poussé les disciples à retourner dans la Ville, pour y attendre l'imminente *parousie. Mc.* ne répugnerait pas à cette combinaison ; elle n'en supposerait pas moins, au minimum, la priorité des apparitions galiléennes.

Le texte le plus ancien qui nous parle des apparitions, c'est celui de Paul (*1 Cor.*, 15, 3 et s.). Il se présente sous l'aspect d'un catalogue :

> « Je vous ai transmis comme premier enseignement ce que j'ai reçu moi-même, que Christ est mort pour nos péchés selon les Écritures et qu'il a été mis au tombeau et qu'il est ressuscité le troisième jour selon les Écritures. Et qu'il est apparu à Céphas, ensuite aux Douze ([1401]); après cela il est apparu à plus de cinq cents frères ensemble, desquels la plupart vivent encore à présent, mais plusieurs sont morts. Après cela il est apparu à Jacques, ensuite à tous les Apôtres. Et après tous les autres, comme à l'avorton ([1402]), il m'est apparu aussi à moi. »

Toutes ces précisions, Paul dit qu'il les a *reçues* et *transmises comme premier enseignement* (ἐν πρώτοις) ; c'est-à-dire, je pense, comme enseignement majeur et primordial. La Résurrection proprement dite, ce sont les Écritures qui la garantissent ([1403]) ; mais les apparitions la confirment et c'est d'une tradition que Paul les tient. Il entend évidemment les énumérer dans leur ordre chronologique ; la succession de ses *ensuite* (ἔπειτα) le prouve, ainsi que le mot de conclusion : *enfin, en dernier lieu* (ἔσχατον). Ces apparitions, il ne les décrit pas. Les croit-il susceptibles d'être décrites ? C'est bien douteux, car le mot qu'il emploie : ὤφθη = *il fut vu*, ne paraît guère en état de supporter une affabulation compliquée, telle que celle d'un repas pris en commun, ou de longues instructions, comme celles que suppose *la seconde vie* terrestre de Jésus, son séjour au milieu de ses disciples pendant quarante jours. On ne voit pas pourquoi Paul se serait privé de donner aussi des précisions matérielles s'il les avait possédées. Remarquons encore qu'il ne fait aucune place aux femmes. Pourquoi aurait-il laissé échapper une seule des preuves que réclamait

sa certitude essentielle et nécessaire ([1404]), une seule des preuves qu'il aurait *reçues* des disciples ? D'autant moins aurait-il accepté cette suppression, que les apparitions aux femmes, par leur date et leur lieu, pouvaient sembler spécialement probantes. Donc, il ne les connaissait pas ; Pierre et Jacques, avec lesquels il a causé à Jérusalem (*Gal.*, 1, 18 et s.), pas davantage.

Notons enfin que les apparitions énumérées par Paul ne sont liées évidemment ni avec la Résurrection ni avec l'Ascension ; il ne les localise pas ; il ne les date pas : je veux dire qu'il n'établit entre elles qu'un rapport général de succession.

Nous lisons en *Mt.*, 28, 16-20 :

« Et les Onze s'en allèrent en Galilée sur la montagne que Jésus leur avait indiquée ([1405]). Et, le voyant, ils se prosternèrent, mais d'aucuns doutèrent. Et, s'étant approché, Jésus leur parla, disant : Toute puissance m'a été donnée dans le ciel et sur la terre ([1406]). Allez donc enseigner toutes les nations, les baptisant au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit ([1407]), leur apprenant à observer tout ce que je vous ai commandé. Et voici : Moi, je suis avec vous tous les jours, jusqu'à la consommation du siècle. »

Cette dernière formule nous donne le sens de toute la péricope. Elle est belle et profonde. Surtout elle exprime cette grande vérité de la foi que le Christ vit dans l'Église et qu'il y vivra jusqu'à la fin du monde. C'est sur la méditation de cette proposition fondamentale que l'Évangéliste a voulu s'arrêter et fixer son lecteur. Il a donc bloqué toutes les apparitions dont la tradition pouvait avoir gardé le souvenir en une sorte de théophanie grandiose, dont les disciples ne sont que les témoins muets et prosternés. Pourtant il n'a pas cru pouvoir passer sous silence une autre vérité, celle-là très terre à terre et qui s'est fait jour aussi dans le célèbre épisode johannique de saint Thomas (*Jn.*, 20, 26-29), savoir que la Résurrection a rencontré des incrédules parmi les disciples. La *foi de Pâques* est, selon toutes apparences, sortie d'une réaction progressive, que nos récits évangéliques tendent à transformer en une secousse brusque et très rapprochée — de plus en plus rap-

prochée, à mesure qu'ils se succèdent les uns aux autres — de la mort de Jésus. Le tableau matthéen ne peut nous servir à rien touchant la détermination des apparitions en Galilée ; sa *synthèse* ne vaut que pour attester la foi en leur réalité, et encore sous une forme qui suffirait à les rendre incroyables pour nous.

Beaucoup plus intéressant paraît l'épisode raconté au chapitre 21 de *Jn.* (1-14). Ce morceau, qui vient en appendice à l'Évangile, n'est pas de la même main que lui, et, en vérité, il dérange l'économie du livre, qui prend fin nettement avec les versets 30 et 31 du chapitre 20 ([1408]). Il s'agit d'une addition secondaire et tendancieuse, pas très adroite ni très cohérente en elle-même, et qui veut probablement rendre tout l'Évangile acceptable aux Églises qui tenaient pour l'organisation synoptique. L'auteur du Quatrième Évangile s'est attaché à la tradition des apparitions à Jérusalem : celui de l'appendice dépend de la tradition des apparitions en Galilée, tout en les plaçant *après* les autres (21, 1). La juxtaposition des chapitres 20 et 21, qui fait éclater pour nous une contradiction irréductible, ne lui apparaît certainement que comme une addition, un complément d'informations profitables ([1409]). Voici donc la scène : Les disciples sont rentrés en Galilée et sept d'entre eux, dont Pierre et les fils de Zébédée, partent de nuit pour aller, comme autrefois, pêcher sur le lac de Tibériade. Nous voilà dans une tout autre perspective que celle du chapitre 20 (cf. versets 22 et 23) ; c'est celle-là même qui s'ouvre sur les derniers mots de l'*Évangile de Pierre* ([1410]). Il ne s'agit plus des glorieux Apôtres que le souffle du Christ vient de consacrer comme ses substituts sur la terre, en les armant de l'Esprit Saint ([1411]), mais bien des pauvres gens désenchantés que l'épouvante a dispersés au moment de l'arrestation de leur Maître et ramenés à leur petite vie d'autrefois :

> « Et comme il faisait déjà jour, Jésus parut (ἔστη) sur le rivage. Cependant les disciples ne savaient pas que c'était Jésus ([1412]). Jésus alors leur dit : Enfants, n'avez-vous pas quelque chose à manger? Ils lui répondirent : non. »

Ils n'ont rien pris de la nuit. Alors il leur dit où il faut jeter le filet, et ils n'arrivent pas à le remonter, si lourde est la pêche. Le miracle leur ouvre les yeux.

« Alors ce disciple que Jésus aimait dit à Pierre ([1413]) : C'est le Seigneur. Alors Simon Pierre, ayant entendu que c'était le Seigneur, endossa sa tunique, car il était nu, et se jeta dans la mer. »

Pendant ce temps, les autres virent le bateau et amènent le filet au rivage. Pierre seul peut l'y tirer et faire le compte des 153 grands poissons qu'il contient. Du feu est préparé : des poissons y cuisent et

« Jésus leur dit : Venez déjeuner. Personne d'entre les disciples n'osait lui demander : Toi, qui es-tu? sachant que c'était le Seigneur. Jésus vint et prit le pain et le leur donna, et le poisson semblablement. C'est ainsi que, pour la troisième fois ([1414]), Jésus se manifesta aux disciples, après qu'il fut ressuscité des morts. »

L'épisode est donc lié à une pêche miraculeuse. *Lc.* l'a connu et utilisé dans un autre cadre et une autre intention (5, 4-11) ([1415]) ; il a sans doute trouvé la scène intéressante, mais il n'a pu s'en servir qu'en la transposant et en l'adaptant à un autre cadre, puisque son plan l'obligeait à supprimer les apparitions de Galilée. Ne nous étonnons donc pas qu'il ait « *rationalisé une apparition surnaturelle* » (Lagrange). L'état où nous arrive la tradition johannique est loin d'être satisfaisant : nous ne savons pas quelle réaction elle prêtait d'abord à Pierre quand elle l'amenait sur le rivage devant Jésus. Sans doute se jetait-il à ses pieds, comme en *Lc.*, 5, 8, et prononçait-il une phrase toute pénétrée de la honte de son reniement au chant du coq (*Mc.*, 14, 66-72), quelque chose comme : *Éloigne-toi de moi, car je suis un pécheur* (*Lc.*). Nous ne savons pas davantage ce qui se passe après que Jésus a fait le geste eucharistique de distribuer le pain et le poisson ([1416]) ; le rédacteur aura écourté sa narration parce qu'il s'intéressait surtout à la conversation qu'il place au bout du repas. Cependant le récit a toutes chances de venir d'une tradition ancienne, c'est-à-dire de se rapporter à la plus ancienne des appari-

tions, celle que Paul attribue, en effet, à Pierre. L'organisation actuelle de l'épisode reflète des préoccupations secondaires, mais ne laisserait-elle pas apercevoir le trait initial? Jésus se montre à Pierre, un matin, au bord du lac et peut-être à ses autres familiers tout de suite après (*ensuite aux Douze*, dit le même Paul). De toutes les apparitions évangéliques, c'est sans doute celle qui a le plus de chances de répondre à un fait et à un souvenir. Il n'est pas impossible que *Mc.* l'ait racontée dans sa finale authentique, aujourd'hui perdue, et qui a été remplacée, dans l'intérêt de la tradition qui plaçait les apparitions à Jérusalem, par le couplet apocryphe qui nous est parvenu (*Mc.*, 16, 9-20).

Les apparitions à Jérusalem sont attestées en deux passages de *Lc.* qui viennent bout à bout (*Lc.*, 24, 13-53), au chapitre 20 de *Jn.* et dans la finale canonique de *Mc.*

Le premier texte lucanien, entre tous célèbre, raconte l'épisode des pèlerins d'Emmaüs. Deux disciples qui s'en vont « *vers un village éloigné de soixante stades de Jérusalem et nommé Emmaüs* » (1417), sont rejoints par un voyageur, qui chemine à leurs côtés et engage la conversation avec eux. Ils lui confient leur déception : ils suivaient un grand prophète, dont ils attendaient la délivrance d'Israël (24, 21), et il a péri par la main des méchants. Sans doute, il y a des femmes qui sont venues dire qu'elles n'ont plus trouvé son corps dans le tombeau, au matin du troisième jour, et que des anges leur sont apparus, qui leur ont annoncé qu'il vivait ; mais eux ne savent que croire. L'inconnu les reprend de leur inintelligence et leur explique les Prophéties qui ont prédit tout ce qui est arrivé (1418). Ravis de sa compagnie, ils l'invitent à souper :

« Et il advint, pendant qu'il était à table avec eux, que, prenant le pain, il rendit grâce et, l'ayant rompu, il le leur donna. Et leurs yeux s'ouvrirent et ils le reconnurent; mais lui avait disparu de devant eux » (30-31).

En hâte, ils retournent à Jérusalem, où ils trouvent les disciples assemblés ; ils racontent leur aventure et proclament : « *Réellement le Seigneur est ressuscité et il est apparu à Simon* (1419). »

Nous ne savons pas d'où vient cet épisode des pèlerins d'Emmaüs. S'il remonte à une source, nous ignorons laquelle. Comme *Mc.*, 16, 12-13, lui fait écho, nous pouvons supposer qu'il avait sa place, du moins quant à son fond, dans la tradition des apparitions à Jérusalem : mais la caution est faible. Tel que *Lc.* le présente, il accuse une intention symbolique, celle de faire entendre que *la « foi à la résurrection de Jésus et la foi à la présence du Christ au milieu des siens, dans le repas de communion, se sont affermies en même temps »* ([1420]). Il faudrait donc penser que rien du tout ne s'est passé à Emmaüs et que l'apparition en question ne représente qu'une « *transposition de souvenirs relatifs aux apparitions galiléennes* ». Ce n'est pas là une opération qui puisse embarrasser *Lc.*, ni l'arrêter.

Les voyageurs d'Emmaüs n'ont pas encore fini leur récit que Jésus en personne se présente dans le Cénacle où ils se trouvent, en disant : « *La paix à vous!* » (24, 36). Les assistants sont frappés d'effroi, croyant voir un fantôme (πνεῦμα). Il les rassure et les calme, en leur montrant les blessures de ses mains et de ses pieds, et il les engage à le toucher, pour bien se convaincre qu'il n'est pas un esprit. Eux flottent encore ; ils sont trop étonnés pour croire tout de suite ; alors il veut manger devant eux. Après quoi, il les favorise d'une petite instruction, au cours de laquelle il ouvre leur intelligence, afin qu'ils comprennent les Écritures, les constitue ses témoins sur terre, et leur annonce le prochain envoi sur eux de *la force d'en haut* (44-49). Puis il les emmène vers Béthanie, les bénit et disparaît. Quelques mots, peut-être surajoutés, précisent : « *Et il fut emporté au ciel.* » L'intérêt du morceau gît surtout dans le souci manifeste de mettre vigoureusement l'accent sur toutes les preuves matérielles de la Résurrection, donc de répondre à toutes les objections des incrédules. Il y faut joindre la préoccupation de justifier l'Église, de fonder son autorité. Nous sommes en présence d'une « *instruction du Christ immortel à l'Église déjà constituée ; expression de la foi jugeant, cinquante ans environ après la mort du Sauveur, le développement de l'œuvre évangélique* » ([1421]).

On a souvent insisté sur la contradiction qu'il y a entre

cette *seconde vie* de Jésus, qui, chez *Lc.*, ne dure que quelques heures, pour se clore sur une disparition discrète, et celle que nous offrent les *Actes*, 1, 3-9 : quarante jours de familiarité avec les disciples et, au bout, l'Ascension. Je pense que la majoration des *Actes* ne représente rien de plus qu'une retouche rédactionnelle qui a développé les deux intentions que nous venons de reconnaître en *Lc.*, 24, 36-49. Nous ne sommes pas plus à la première étape de la tradition avec les *Actes* qu'avec *Lc.*

Les deux épisodes liés que nous trouvons en *Jn.*, 20, 19-23 et 26-29, se placent dans la même perspective que *Lc.* et ont toute chance de sortir de lui : une confrontation des deux textes ne laisse guère de doute sur ce point : Marie-Madeleine est venue dire aux disciples que Jésus lui était apparu (20, 18) ; nous ignorons la façon dont ils ont réagi. Or, comme, le dimanche soir, ils sont assemblés toutes portes closes, Jésus se trouve au milieu d'eux et leur dit : « *Paix à vous!* » Il leur montre ses mains et son côté ([1422]), et ils se réjouissent de le voir. Il les ordonne comme ses substituts et, dans un souffle de sa bouche, leur transmet l'Esprit Saint, avec le pouvoir de remettre les péchés ([1423]) ; autrement dit, il fonde à leur bénéfice l'autorité apostolique. L'Évangéliste ne raconte pas la fin de l'apparition, qui n'a plus d'intérêt pour lui. Mais Thomas, un des Douze, n'est pas là ; il ne croit pas au récit des autres et réclame les preuves les plus matérielles ; il prétend enfoncer son doigt dans les plaies du Crucifié. Huit jours après, Jésus reparaît au même endroit, pour convaincre celui qui est devenu comme le type de l'incrédulité (24-29) et, quand c'est fait, il conclut : « *Parce que tu m'as vu, tu as cru? Heureux ceux qui, n'ayant pas vu, croient.* » L'Église s'est fondée sur cette affirmation.

Il est trop clair que l'exclamation de Thomas (20, 28) : « *Mon Seigneur et mon Dieu!* » est inconcevable dans la bouche d'un Juif. Elle supporte toute une spéculation christologique qui nous conduit loin de la Résurrection et de Jérusalem ([1424]). A la notion de *Seigneur*, qui n'a été élaborée, comme nous le verrons, que dans la communauté hellénistique, elle ajoute celle de *dieu*, qui marque assurément une

étape encore plus récente de la spéculation chrétienne : elle ne peut pas remonter plus haut que le courant du IIe siècle ([1425]). Une fois que le narrateur a fait dire à Jésus ce qu'il voulait qui fût dit, il l'abandonne et nous ne savons pas comment le Ressuscité prend congé des Apôtres. D'ensemble, tout le récit fait figure de construction tendancieuse, établie dans un cadre emprunté à *Lc.*, et que n'étaient aucune tradition particulière, aucun souvenir authentique.

Reste au compte des apparitions à Jérusalem la finale canonique de *Mc.* (16, 9-20). Nous y lisons qu'au matin du dimanche Jésus se montre à Marie de Magdala ([1426]). Elle s'en va prévenir les disciples qui « *s'affligeaient et pleuraient* » ; ils ne la croient pas. Entre-temps il est apparu « *sous une autre forme* » à deux disciples « *qui étaient en chemin* » (nous reconnaissons les disciples d'Emmaüs).

> « Et, ceux-ci venant (l') annoncèrent aux autres : ils ne les crurent pas non plus. Enfin il apparut aux Onze, pendant qu'ils étaient à table, et il leur reprocha leur manque de foi et leur endurcissement ([1427]) parce qu'ils n'avaient pas cru ceux qui l'avaient vu ressuscité. »

Suit une petite instruction dans la ligne et le ton de *Mt.*, 28, 19 et aussi de *Jn.*, 3, 5 et 18, puis l'Ascension.

Le récit n'est pas explicitement localisé, mais, comme il s'organise dans le cadre de *Lc.*, c'est à Jérusalem qu'il faut le situer. Son auteur ne s'est pas contenté de suivre *Lc.*, il avait les quatre Évangiles et les *Actes* sous les yeux ; c'est une sorte de centon qu'il a composé, et cette constatation, qui suffit à faire écarter l'hypothèse de l'authenticité marcienne du morceau, n'est pas non plus très favorable à son antiquité ([1428]). Son intention apparente est celle-là même que nous avons rencontrée sous des formes différentes en *Mt.*, *Lc.* et *Jn.* : justifier le fait de l'Église par la volonté formelle du Christ. Des manuscrits entre tous considérables (le *Vaticanus*, le *Sinaïticus* grec, le *Syrus sinaïticus*) n'ont pas cette finale canonique, tandis que d'autres en portent une différente. Au IVe siècle, Eusèbe disait ([1429]) que, « *dans les manuscrits exacts* », *Mc.* se terminait sur les mots : *car elles avaient peur* (16, 8). Un peu plus tard, saint Jérôme ([1430]) confirmait cette remarque, et les Pères grecs du même temps,

Athanase, les deux Cyrille, Basile, Grégoire de Nazianze, ne font point mention de notre texte ; ils ne le jugeaient donc pas recevable. Ni Tertullien ni Cyprien, écrivant sur le baptême, n'avaient cité notre verset 16, qui aurait pourtant pu leur rendre service. Je pense qu'il s'agit d'une composition bien intentionnée, datée de la première partie du second siècle, et qui a prétendu mettre *Mc.* d'accord avec la tradition des apparitions à Jérusalem, tout en le complétant d'après la finale de *Mt.*

Quoi qu'il en soit, l'autorité de cette pseudo-finale, au regard des apparitions, est aussi faible que possible, puisque, de toute évidence, elle-même ne représente rien de plus qu'une sorte de marqueterie où les divers récits antérieurs ont laissé leur trace.

Il est tout à fait inutile d'insister sur les productions très postérieures de la légende, qui ont renchéri sur nos écrits canoniques dans l'attestation de la Résurrection ([1431]). Parmi les Apocryphes anciens, l'*Évangile de Pierre*, nous le savons déjà, place en Galilée la première apparition aux disciples. Au contraire, l'*Évangile selon les Hébreux* tient pour Jérusalem ([1432]), mais dans un contexte original : Jésus dès qu'il est sorti du tombeau, en remettant son linceul au serviteur du Grand Prêtre, s'en va trouver son frère Jacques, parce qu'il sait que cet excellent parent a fait serment de ne manger ni boire avant d'avoir vu le Seigneur ressuscitant des morts.

« Apportez une table et du pain, dit donc Jésus. Il prit le pain, le bénit, le rompit et le donna à Jacques le juste et lui dit : Mon frère, mange ton pain, car le Fils de l'Homme est ressuscité des morts. »

Cette historiette aura du succès ([1433]). Elle ne nous intéresse que parce qu'elle insiste assez lourdement sur l'apparition à Jacques, dont il peut être question en *1 Cor.*, 15, 7 (ἔπειτα ὤφθη Ἰακώβῳ) — sans que l'identité du personnage soit précisée — et, du même coup, elle décèle son intention, qui est de favoriser ce même Jacques. Or, la légende de Jacques, frère du Seigneur, n'est pas à confondre avec la tradition apostolique, laquelle ne savait pas, comme le sait le rédacteur de l'*Évangile selon les Hébreux*, que ce Jacques

avait *bu la coupe du Seigneur*. Il est possible que Jacques ait eu sa vision, dont on peut croire qu'elle l'a conduit à la foi et qu'elle a préparé le prestige dont il jouira plus tard — si c'est le même — dans la communauté de Jérusalem. Mais ce sont là phénomènes de la seconde heure.

La comparaison des textes divers que nous venons de passer en revue nous amène aux conclusions suivantes :

1° Il n'y a pas accord entre nos rédacteurs sur la localisation des apparitions : les uns disent la Galilée, les autres Jérusalem. Paul peut être tiré dans un sens ou dans l'autre, et la vraisemblance penche résolument en faveur de la Galilée, mais, comme aucun texte ne dit *d'abord* la Galilée, *ensuite* Jérusalem, il est arbitraire de mettre les deux groupes bout à bout dans ce sens.

2° Sur la question : combien y a-t-il eu d'apparitions ? c'est le désaccord complet. Il semble seulement vraisemblable que la plus ancienne tradition attribuait la première à Pierre et aux Apôtres.

3° Les divergences ne sont pas moindres sur ce qu'a fait et dit Jésus au cours de ces manifestations miraculeuses ; mais, de la plupart des textes, ressort, sous des termes différents, la préoccupation capitale de fonder l'autorité apostolique et de justifier le fait de l'Église, qui n'était pas dans la ligne de ce qu'avait attendu et annoncé Jésus vivant. La diversité des termes condamne l'hypothèse de l'authenticité, et l'unicité de la tendance prouve que tous les rédacteurs se sont trouvés placés devant la même nécessité d'apologétique.

4° Les hésitations, la peur, voire le scepticisme prêtés aux disciples, par plusieurs de nos textes, paraissent prolonger dans la tradition le souvenir de doutes plus ou moins durables que la foi en la Résurrection a rencontrés d'abord dans la petite troupe évangélique.

5° La localisation comme la date de l'Ascension varient grandement d'un texte à l'autre ; mais la tendance générale est de rapprocher autant que possible ce phénomène glorieux de la Résurrection. Les *Actes*, 1, seuls, font exception.

6° La liste des apparitions donnée par Paul ne se retrouve pas toute, il s'en faut, dans les autres textes, et beaucoup

de bonne volonté s'est dépensée en vain pour en découvrir tous les éléments dans les Évangiles ([1434]). Il est clair que, si cette liste représente une tradition que Paul a connue, elle ne coïncide pas avec celle que la critique la plus accueillante arrive à tirer de nos Canoniques : par un côté, elle est trop longue, et, par un autre, trop courte : trop longue, puisque ses apparitions aux cinq cents disciples, à Jacques, à tous les Apôtres — au moins — ne sont pas dans les Évangiles ; trop courte, puisqu'elle ignore les disciples d'Emmaüs.

7° Il ne faut pas perdre de vue la très juste observation de Harnack ([1435]) : « *La découverte du tombeau vide a compliqué et troublé la tradition des apparitions et Paul ignore cette découverte.* » Et ce n'est pas seulement Paul qui témoigne de l'indépendance de la tradition des apparitions par rapport à celle de la découverte du tombeau vide : le récit de *Mc.*, qui nous laisse (16, 8) sur le silence des femmes ; celui de l'*Évangile de Pierre*, qui nous transporte en Galilée pour nous y montrer la première vision, et même celui de *Mt.*, qui réduit les apparitions à une seule, en Galilée (28, 16), témoignent réellement dans le même sens. Sans doute, tous trois mentionnent la découverte du tombeau vide, mais ils donnent, en la racontant, l'impression de mettre en réserve un argument qui peut servir, et non pas celle de suivre rigoureusement l'ordre dans lequel se sont produites les justifications premières de la foi en la Résurrection.

L'étude des plus anciennes attestations touchant les apparitions exclut donc la découverte du tombeau vide de la tradition primitive et de l'histoire, et elle établit clairement que la croyance en la résurrection de Jésus repose toute sur ces apparitions. Elle ne laisse à ce qu'on nomme *la foi de Pâques* d'autre fondement que les apparitions elles-mêmes ([1436]). Il nous reste à essayer de nous les expliquer et de les interpréter.

Chapitre VI

La foi de Pâques

Θανατωθεὶς μὲν σαρκὶ ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι = *mis à mort dans sa chair, mais vivifié dans son esprit* (*I Petri*, 3, 18).

I. POSITION DU PROBLÈME

Les négations de la Résurrection sont aussi vieilles que le christianisme lui-même. L'examen des textes nous a conduit à penser que plusieurs des épisodes qu'ils rapportent et maint détail dans tous doivent leur origine et leur organisation à la nécessité de faire front aux sceptiques juifs. Un peu plus tard, l'apologétique chrétienne devra répondre aux sceptiques païens. Ainsi Celse ([1437]) se demandera si l'histoire de la Résurrection ne s'expliquerait pas par des visions nées dans la cervelle trouble de Marie-Madeleine ou dans celle d'un des disciples ; l'idée d'une supercherie volontaire lui traversera aussi l'esprit. Depuis ce temps, le miracle suprême a rencontré des contradictions sans nombre. Pourtant les croyants soutiennent volontiers qu'on ne saurait le nier qu'en vertu d'un préjugé rationaliste, attendu qu'il se présente à nous comme *le fait* d'histoire le mieux attesté. Nous savons ce qu'il faut penser de cette assurance et que la critique indépendante a les meilleures raisons de ne pas accepter l'affirmation dogmatique. Elle se défend du préjugé rationaliste, mais elle pense qu'il n'est pas inutile de se méfier aussi du préjugé fidéiste. Elle sait d'ailleurs que ne pas admettre ne suffit pas et qu'il faut expliquer.

Ici, distinguons : faut-il expliquer *le fait* allégué lui-même, c'est-à-dire en donner une interprétation recevable

en critique, ou expliquer que *la foi en la réalité du fait* se soit fondée ? C'est assez différent.

Expliquer *le fait* de la Résurrection, c'est admettre que la foi qui l'accepte repose sur une réalité. Mais laquelle ? Les textes supportent patiemment toutes les hypothèses parce qu'ils n'en favorisent aucune, le miracle pur et simple une fois écarté. Le problème revient à montrer qu'en partant de telle ou telle supposition dont les éléments sont pris dans l'ordre naturel, la foi en la Résurrection a pu se former et le récit de la Résurrection s'organiser. Or, ce problème, chacun le résout comme il l'entend et l'appuie de plus ou moins de vraisemblances ; mais — j'y insiste — ces vraisemblances elles-mêmes il faut les imaginer ; les textes ne les donnent pas, ne les suggèrent pas ; et ce n'est pas un argument de dire qu'ils ne les repoussent pas, parce que les récits organisés par la foi uniquement pour prouver la réalité de la Résurrection sont spécifiquement inaptes à un autre usage. A peine quelques minces détails de l'affabulation qui, du reste, sont particuliers à tel ou tel récit, à l'exclusion des autres, peuvent-ils paraître justifier quelques inductions. Par exemple, la confusion que fait la Madeleine entre Jésus et le jardinier, en *Jn.*, 20, 15, ou la remise par Jésus, au serviteur du Grand Prêtre, du suaire qu'il dépouille en quittant le sépulcre, selon l'*Évangile des Hébreux*. Dans l'ensemble, c'est l'arbitraire.

Jusqu'à nos jours, à peu près tous les critiques rationalistes y sont demeurés, parce qu'ils ont accepté le schéma commun — en gros — à nos divers récits : mise au tombeau, découverte du tombeau vide ; et surtout parce qu'ils ont admis que tel était bien l'*ordre chronologique* et pas seulement l'*ordre logique* des épisodes. C'est pourquoi, par exemple, il a fallu trouver une explication de la découverte du tombeau vide. Les esprits les plus ingénieux n'ont pu que s'épuiser dans le même sens tant que la position même du problème n'a pas été changée. A partir du moment où l'on croit pouvoir rejeter la réalité de la mise au tombeau et celle de la découverte du tombeau vide, qui sont solidaires, l'intérêt du *fait* s'efface devant celui de *la foi.*

Et ce problème nouveau, celui de la cause, de l'origine,

des progrès de la foi chrétienne en la Résurrection, se présente tout autrement que l'autre. Cette foi constitue évidemment, pour la première génération chrétienne, une *certitude fondamentale* ; mais une certitude est un état d'esprit, qui n'est pas toujours déterminé par des faits matériels. En revanche, toute certitude tend à se *matérialiser*, je veux dire à se justifier vis-à-vis d'elle-même par des arguments de fait, par des raisons appuyées sur des expériences. L'essentiel est de ne pas être dupe de cette opération secondaire ; j'entends de bien se rendre compte qu'elle est secondaire. La foi en la résurrection de Jésus *a pu* — posons l'hypothèse — se constituer dans d'autres conditions que celles qui sont exposées dans nos textes, et ces textes *peuvent* ne rien représenter de plus que l'affabulation matérielle d'une certitude née hors d'eux.

Fixons notre point de départ ; nous avons constaté : 1° que les apparitions ont précédé les prétendues constatations au tombeau vide ([1438]) ; 2° que les apparitions en Galilée ont précédé les apparitions à Jérusalem ; 3° que ce sont les apparitions qui ont fondé la foi première en la Résurrection. Alors, notre problème se réduit aux deux points que voici : 1° Que sont les apparitions et comment ont-elles engendré la foi en la Résurrection ? 2° Comment se sont formés et organisés nos récits du Grand Miracle ?

II. LA NATURE DES APPARITIONS

Si nous en croyons aveuglément nos Évangiles, les disciples s'attendaient à la Résurrection, parce que les Écritures, en l'annonçant, l'avaient rendue certaine ([1439]) et parce que Jésus lui-même l'avait prédite ([1440]).

Mais il nous faut bien constater que les compagnons de Jésus se comportent au moment de la Passion tout comme s'ils n'avaient rien appris du radieux avenir réservé à leur Maître ; ils se désolent de sa mort et la première annonce de la Résurrection les trouve incrédules. Du reste, quand Jésus cherchait à les instruire d'avance sur le Grand Miracle, ils ne le comprenaient pas, au dire, par exemple, de *Mc.*, 8, 31 ; 9, 10 et 32. D'où il faut conclure, à moins que

d'admettre l'absurde, que Jésus n'a rien prédit de semblable, mais que, plus tard, le moment étant venu vite dans la foi où il a paru inadmissible que le Seigneur eût ignoré le sort qui l'attendait, on n'a pas trouvé d'autre moyen pour proclamer qu'il l'avait connu que de le lui faire annoncer.

D'autre part, nous ne voyons vraiment pas quelles Écritures prédisaient la Résurrection du Messie. Les Juifs ne s'attachaient pas normalement à la croyance que *Celui qui devait venir* dût mourir et ressusciter ([1441]).

Donc, tout nous prouve que les disciples, fuyant Jérusalem, dans l'épouvante et la douleur, avaient reçu le coup le plus imprévu et qu'ils regagnaient la Galilée ([1442]), persuadés que Jésus était bien mort. Comment donc en sont-ils venus à l'assurance qu'il ne l'était plus ? Il va de soi que ces hommes ne se trouvaient pas placés devant l'idée de la résurrection dans la même position que nous. Elle leur était familière et ils l'acceptaient sans difficulté, comme l'ont acceptée nombre d'Anciens ([1443]). A leur place, nous nous serions défendus pour ainsi dire *a priori* contre un coup de crédulité : eux ne l'étaient pas. Dans leur milieu on se représentait la résurrection, celle, du moins, qu'on attendait pour la fin des temps, comme une restauration matérielle de l'être, un recommencement de la vie terrestre. C'est à cette conception que répond l'histoire de la résurrection de Lazare, ou l'opinion que Jésus, c'est Jean le Baptiste ressuscité ([1444]).

D'autre part, les disciples croient certainement aux revenants et ils sont convaincus que les âmes des hommes qui ont péri d'une mort prématurée et violente errent sans repos et font peur aux vivants. *Lc.*, 24, 37, nous dit que les disciples, lorsque Jésus entre dans le Cénacle, croient voir *un esprit* (ἐδόκουν πνεῦμα θεωρεῖν), comme ils avaient cru voir un fantôme quand il les avait rejoints dans la barque en marchant sur les eaux (*Mt.*, 14, 26 : λέγοντες φάντασμά ἐστιν). Un esprit, un fantôme, un revenant, c'est la même chose et on voit beaucoup de tout cela en ce temps-là ([1445]).

Ajoutons qu'on est alors généralement inhabile à distinguer une expérience *subjective*, une hallucination, même un rêve, d'une expérience vraiment *objective*, comportant

réalité tangible. Un cauchemar passe encore assez communément pour une révélation de l'autre monde ([1446]). Tout spécialement, on n'a pas la moindre idée du mécanisme de l'hallucination.

Si les disciples *témoins* de la Résurrection avaient noté leurs impressions au jour le jour et que ce journal nous fût parvenu, ce qui nous reste si obscur s'éclairerait probablement à nos yeux, que la psychologie expérimentale a éduqués ; mais le plus ancien témoignage dont nous disposions, celui de *I Cor.*, 15, descend à plus de vingt-cinq ans après la mort de Jésus et demeure si vague! Les représentations premières se sont transformées si rapidement, qu'il a fallu, à leur suite, transposer très vite les souvenirs anciens. Très vite, les disciples, débordés par l'abus que fait la foi christologique grandissante de leur *témoignage*, sont devenus incapables de le restituer dans son exacte intégrité. Ce qui nous est bien attesté, ce n'est pas *le fait* en cause, c'est la conviction de ceux qui ont cru l'avoir constaté et contrôlé ; je ne me lasserai pas de le redire. Et cette conviction inébranlable n'est pas à confondre avec l'affabulation très secondaire que nos Évangiles nous donnent d'elle. Je fais volontiers miennes ces lignes de Loisy ([1447]) :

« Les récits des Évangiles canoniques et apocryphes ne représentent pas les visions primitives, mais la façon dont se sentait, se définissait et se défendait la foi à la résurrection du Christ un demi-siècle et plus après la naissance du christianisme. »

Que les disciples aient cru à la réalité des apparitions, cela ne fait pas l'ombre d'un doute et nous ne pouvons contester davantage qu'il y ait eu une réalité. Reste à savoir laquelle. Remarquons qu'en l'espèce *voir* ou *croire voir* sont deux *faits* qui se rapprochent au point de se confondre, mais on ne croit pas voir sans cause et, dans toute vision, il y a une réalité matérielle ou spirituelle, objective ou subjective. Nous n'avons pas à nous arrêter aux précisions pesamment matérielles que *Lc.* et *Jn.* mettent en avant (production des plaies, repas pris avec les disciples), parce qu'elles ne sont rien de plus que des artifices d'apologétique en vue d'authentiquer la Résurrection et ne reflètent, ni de

près ni de loin, des souvenirs. Il suffit, pour en être sûr, de les comparer à la liste de Paul (*1 Cor.*, 15) et à *Mc.*, 16, 1-8, et même à *Mt.*, 28, 9-20, pourtant très élaboré déjà : aucun de nos trois textes n'impose aucune de ces circonstances qui auraient évidemment rendu impossible la prolongation d'une illusion.

Mais peut-on songer à une illusion ? Sans doute ; seulement il faut supposer qu'elle s'est répétée et dans des circonstances variées. Que les disciples, apercevant de loin, sur le rivage du lac, dans la brume du petit jour, une silhouette qui, par une ressemblance singulière, leur rappelle brusquement leur Maître, et qu'ils croient le voir, cela peut s'admettre ; mais les autres fois ? Il nous faut en imaginer les circonstances. Et, cette fois-là même, l'hypothèse ne nous mène pas loin, car, si d'aventure une possibilité d'explication s'y inclut, nous ne pouvons ni la préciser ni même l'approcher. A parler franc, je n'ai aucune confiance dans l'interprétation des « histoires sacrées » par le bon sens et les contingences matérielles : il n'y a jamais grand avantage à confondre des plans si différents.

Du reste, si les disciples se sont laissés tromper par de fallacieuses apparences, il faut qu'ils y aient été préalablement disposés par autre chose, que leur état d'esprit les ait inclinés à accepter une vision comme un phénomène nécessaire, que leur erreur n'ait été, par conséquent, que la réalisation quasi inévitable d'une attente interne ; qu'en d'autres termes elle ait été à la fois provoquée et authentiquée, par cette attente. Si donc une telle attente existait dans l'esprit des disciples, ne suffisait-elle pas toute seule, sans l'intermédiaire d'aucun phénomène extérieur, à provoquer des visions ? Des visions toutes *subjectives*, bien entendu, mais parfaitement réelles pour ceux qui les constataient. S'il en était ainsi, nous serions en présence du plus troublant, du plus précis, du plus tyrannique des phénomènes qui puissent se produire dans un esprit décentré ; du plus irréductible pour des ignorants sans défiance : l'*hallucination* et, probablement, l'hallucination collective.

Des visions de ce genre pouvaient-elles suffire à fonder

la foi de Pâques ? La plupart des critiques indépendants — pour ne pas dire tous — répondent par l'affirmative ([1448]). Il est peut-être permis de voir comme une confirmation de cette opinion dans le passage des *Actes*, 10, 41, où il est dit que, lorsque Dieu a ressuscité Jésus, il ne l'a pas manifesté à tout le peuple, mais seulement aux témoins qu'il avait d'avance choisis. Et nous savons bien que *dans l'histoire de l'enthousiasme religieux rien ne se révèle à nous plus contagieux que les visions*. Dans le cercle étroit de croyants exaltés, il suffit que l'un des assistants dise avec l'ardeur de la conviction qu'*il voit* l'objet du commun désir mystique, pour que tous le voient aussi. De nos jours, l'Église catholique est obligée de se tenir en garde contre les apparitions de la Vierge, dont des collectivités enthousiastes sont prêtes à attester la réalité. Il y a là un phénomène de contagion mentale fréquent et bien étudié.

Mais, dit-on, pourquoi les disciples ne sont-ils pas allés contrôler leurs visions au tombeau ([1449]) ? L'objection est faible ; car, pour avoir l'idée de contrôler, il faut douter, et on ne voit pas de commune mesure entre l'exaltation de la vision et le recours à une vérification si terre à terre. D'autre part, y avait-il seulement un tombeau ? J'ai dit pourquoi je ne le croyais pas et pourquoi je rejetais à la fois la mise au tombeau et la découverte du tombeau vide. Il est une autre objection plus troublante ([1450]) ; pourquoi cette prétendue exaltation des disciples est-elle tombée après avoir engendré une dizaine de visions tout au plus ? Les sectes réputées *visionnaires*, les Montanistes, les Jansénistes, les Camisards, par exemple, sont autrement fécondes. Sans doute ; mais, dans ces sectes, l'exaltation génératrice de visions et d'extases — les deux vont ensemble — tenait à leur nature même et soutenait leur vie normale. Chez elles, les visions et extases manifestaient l'Esprit, ou répondaient à telle ou telle question inquiétante ([1451]). Au regard de la Résurrection et du petit groupe de disciples qui l'a authentiquée, il était dans la logique que les visions s'arrêtassent une fois acquise l'affirmation : *Il est vivant*. Prenons garde, en effet, qu'on ne dit pas seulement : *Il est vivant* ; mais bien : *Il est vivant dans la gloire de Dieu* ; il

est *glorifié* (*Act.*, 2, 32 et s., 36). Il se montre assez pour que ses fidèles en soient convaincus ; mais sa gloire même lui interdit de se multiplier et il se réserve pour la *parousie*. « *Heureux ceux qui n'ont pas vu et qui ont cru* » (*Jn.*, 20, 29)! Dans nos sectes, il s'agit d'une habitude courante ; dans le groupe apostolique, il ne s'agit que d'une crise. Crise de douleur et d'angoisse qui, pouvant se clore sur l'abandon de leur espérance, s'est terminée sur son exaltation : elle devait s'arrêter là. Si donc des visions, plus précisément des apparitions de Jésus, se sont levées devant *les yeux de l'esprit* des disciples et ont pu faire illusion aux *yeux de leur corps*, l'explication en est à chercher dans l'état où se trouvait l'esprit de ces hommes au moment où le phénomène s'est produit.

L'autorité qui avait frappé Jésus avait sans doute jugé qu'il était inutile de poursuivre ses compagnons : elle restait dans la ligne de la logique et de l'expérience en pensant que *c'était fini*. Tout nous fait supposer que les malheureux, jetés par l'épouvante et le désespoir sur le chemin de Galilée, ne pensaient pas autrement ([1452]). Leur *chute* ne saurait être révoquée en doute. La pseudo-prédiction de Jésus en *Mc.*, 14, 27 : « *Vous tomberez tous, car il est écrit : Je frapperai le pasteur et les brebis seront dispersées* », n'aurait pas été inventée pour le plaisir d'abaisser les Apôtres. Elle l'a été, au contraire, pour les justifier ; leur couardise disparaissait sous la nécessité de réaliser l'Écriture. Du reste, cette chute suppose perte de courage et non perte de foi ; effarement devant l'effondrement de l'espérance qui les avait soutenus dans leur montée vers Jérusalem (celle de voir l'avènement du Royaume attendu) et non abandon de leur confiance en leur Maître : ils fuyaient parce qu'ils avaient peur et ne comprenaient plus. S'il en avait été autrement et si leur désespoir était descendu si bas que de renier Jésus, comme un imposteur ou un égaré, rien du tout ne serait arrivé de ce qui nous occupe en ce moment. Quand le P. Lagrange traduit ([1453])le πάντες σκανδαλισθήσεσθε de *Mc.*, 14, 27, par *Vous serez tous démoralisés*, il appuie sans doute trop sur l'interprétation qu'il veut suggérer, mais il reste dans le sens vrai, et c'est à quelque chose comme

cela qu'il faut penser. Il semble qu'on entrevoie assez bien ces infortunés, qui s'en vont, les yeux pleins de larmes et le cœur bien gros (*Évang. de Pierre*, 59), dans les deux pèlerins d'Emmaüs conférant tristement le drame où Jésus a péri avec leur attente déçue : « *Quant à nous, nous espérions que ce serait lui qui délivrerait Israël* » (*Lc.*, 24, 21). Et pourtant ils ne peuvent croire que tout soit clos. Ils en viendront nécessairement à se dire que ce qui est arrivé devait arriver ; que, s'ils n'ont pas compris, c'est leur faute et que leur Maître doit être justifié. N'oublions pas que ces hommes-là sont des Juifs, qui ont accoutumé de penser que du plus grand mal va peut-être sortir le plus grand bien, et de tirer de chaque désillusion, après y avoir quelque peu réfléchi, le principe d'une espérance nouvelle et d'une autre illusion réconfortante ([1454]). Puisque le coup qui frappait Jésus ne les écrasait pas eux-mêmes tout à fait, il était dans la normale de la vie d'une secte, qu'il provoquât au bout d'un certain temps, avec une sorte de rassemblement de toutes les impressions réconfortantes du passé, une réaction violente capable de rendre possible l'impossible lui-même ([1455]).

Il faut évidemment tenir compte, en l'espèce, d'un facteur capital : l'ascendant que Jésus avait exercé sur eux et l'affection confiante qui les liait à lui, l'opinion qu'ils avaient de sa personne et du rôle que Dieu lui réservait ([1456]). De ce facteur, les composantes nous échappent ; mais sa force ne saurait faire de doute, puisqu'elle avait suffi à entraîner ces hommes sur les pas d'un prophète si singulier. Il devait leur paraître comme *a priori* impossible que la mort eût purement et simplement supprimé une telle personne et aboli une telle action. Si donc leur espérance et leur confiance se relèvent du coup que le supplice de Jésus leur a porté, il y a toutes chances pour que leur réaction s'intéresse d'abord à la personne du Crucifié et qu'elle tende à la restaurer sous une forme quelconque. Mais il est certain que d'autres formes que celle de la Résurrection pouvaient et devaient se présenter à leur esprit d'abord.

S'ils l'avaient considéré, de son vivant, comme le Messie présent ou futur, leur réaction et son sens s'expliqueraient peut-être plus aisément ([1457]), encore que le fait de la mort

du Messie — dont Israël n'avait pas la moindre idée — eût dû singulièrement les gêner. Enfin, on concevrait qu'ils l'eussent ressuscité pour qu'il jouât son rôle. Mais j'ai donné les raisons qui me détournent de leur attribuer une telle conviction avant la Résurrection, et qui me fait croire, au contraire, que c'est de la Résurrection elle-même que cette conviction est sortie, conformément au schéma tracé par *Actes*, 2, 22-24 et 32-36 : « *Dieu a ressuscité Jésus pour le faire Seigneur et Christ* ([1458]). » Les disciples auraient donc raisonné comme il suit : Nous l'avons vu, donc il vit ; s'il vit, c'est que Dieu l'a ressuscité ; ce ne peut être pour rien, ni pour une besogne médiocre : c'est pour qu'il soit le Messie. Ils ne disposaient pas pour lui d'une fonction plus honorable et ils devaient songer à elle tout de suite. Je ne nie pas qu'une telle transposition de l'attente messianique commune paraisse un peu forte ; mais le serait-elle moins dans l'opération qui ferait Messie un humble *nabi* galiléen, incapable de résister au moindre coup de force des *goyim*? Pourtant l'idée de la glorification ne s'attachait nullement à celle de messianité : Moïse, Hénoch, Élie, Isaïe, par exemple, passaient pour glorifiés, qui n'étaient pas Messies.

III. LE MÉCANISME DES VISIONS

A s'en rapporter à l'affirmation de Paul, ce ne sont pas tous les Apôtres qui voient Jésus d'abord ; c'est le seul Pierre. Et, à y réfléchir, il semble bien que ce soit en effet de l'expérience de Pierre que parte la foi à la Résurrection. C'est ce qui paraît résulter, non seulement du témoignage de *1 Cor.*, 15, 5, mais de la singulière phrase de *Lc.*, 24, 34, introduite dans le récit des pèlerins d'Emmaüs : « *Réellement le Seigneur est ressuscité et il est apparu à Simon* » ; du récit, présentement très arrangé, de la pêche miraculeuse en *Jn.*, 21, et même de l'assertion de *Jn.*, 20, 6 et s., suivant laquelle c'est Pierre qui, *le premier*, constate que le tombeau est vide et conclut à la résurrection de Jésus. Les visions des femmes, placées par quelques-uns de nos récits en avant des autres, ne se rapportent qu'à l'affabulation de la découverte

du tombeau vide. Pierre était probablement le premier en date des véritables disciples de Jésus ; c'était sûrement le premier aussi par l'affection et la confiance. Autant que les textes nous permettent de l'approcher, il nous apparaît comme une nature sensible et facile à émouvoir, nous dirions très accessible à la suggestion. De l'histoire du reniement au chant du coq (*Mc.*, 14, 66-72), il n'y a pas à tirer seulement l'impression que Céphas a pu manquer de courage ; elle prouve aussi qu'il a passé pour avoir été le seul à ne pas abandonner tout à fait son Maître et à courir quelque risque pour lui. Il porte en soi comme un profond instinct de dévouement et de foi qu'aucune catastrophe n'abolit complètement. Nous lisons en *Lc.*, 22, 31-32 :

« Simon, Simon, Satan vous a réclamés pour vous cribler comme le blé; mais j'ai prié pour toi afin que ta foi ne défaille pas. Et toi, une fois revenu affermis tes frères. »

Ce texte témoigne aussi clairement que possible de deux faits, savoir que Pierre n'a pas tardé à se relever de sa faiblesse et qu'il a réconforté ses *frères*, les disciples, dans la redoutable épreuve. J'incline à interpréter dans le même sens le « *Pais mes brebis* » de *Jn.*, 21, 15 et s.

Il est retourné chez lui, à Capernahum ; il a repris son métier de pêcheur, avec la barque qui, tant de fois, a porté Jésus d'une rive à l'autre du lac. De toutes parts, se lèvent devant ses yeux les souvenirs qu'il garde des jours d'espérance et de joie. L'image du Maître s'attache à tous ses pas et, pour mieux dire, elle emplit le cadre de sa vie. Son esprit tout entier se tend vers une pensée : il n'est pas possible que ce soit fini ; quelque chose va venir et venir par Lui ; il ne nous a pas trompés ; il ne nous a pas abandonnés ; il faut qu'il reparaisse. Et pendant que grandit en lui la souffrance d'avoir perdu Jésus et que s'exaspère un espoir qui ne trouve pas sa forme, s'exalte aussi l'attente du miracle qui doit surgir. La logique voulait que ce miracle fût une manifestation personnelle du Crucifié. Ne nous étonnons donc pas que Pierre ait *vu* Jésus. Où ? Probablement au bord du lac et dans des conditions telles qu'une

hallucination s'y produisît sans peine : la brume du matin, ou l'éblouissement du plein soleil. Peut-être était-il seul alors, mais il n'est pas nécessaire de le supposer : il avait pu rassembler déjà autour de lui quelques-uns des meilleurs disciples, les Douze, comme dit Paul (*1 Cor.*, 15, 5) ; et qu'ils aient *vu* tout de suite après lui, rien de plus normal.

Dans une opération de ce genre, la production de l'initiative suppose seule difficulté. Dès qu'elle s'est affirmée, le reste va de soi, car la contagion est la règle. Elle doit jouer d'autant mieux, en l'espèce, que les compagnons de Pierre sont plus ou moins dans un état d'esprit analogue au sien. La contagion ne manquerait de se produire que si tous ces hommes avaient perdu totalement la foi, ou s'ils portaient en eux la conviction *scientifique* que l'apparition d'un mort est impossible. Nous savons bien que ce n'est ni ceci ni cela. Et même des incrédules, comme ceux qui, à ce qu'il semble, composaient la famille de Jésus, pouvaient à leur tour subir la contagion, parce qu'ils avaient un état d'esprit à l'accepter. Aucune des visions énumérées par Paul n'est invraisemblable, pas même celle qui favorise les cinq cents frères réunis, si l'on accepte qu'il s'agit d'une vision telle que la suggère le mot ὤφθη = *il est apparu, il a été vu*, et non d'une des scènes de la vie réelle, comme celles où *Lc.* et *Jn.* introduisent le Ressuscité.

Assurément, si nous nous demandons ce que Pierre a *vu* et ce qu'il en a conclu, nous ne trouvons pas dans les textes évangéliques de réponse satisfaisante, parce que — faut-il le répéter ? — nos Évangiles ne nous offrent plus que des arrangements secondaires, organisés en rapport avec des préoccupations insoucieuses des faits. Prenons garde toutefois que Paul, en terminant sa liste d'apparitions par celle qui l'a favorisé lui-même et l'a converti, ne marque aucune différence entre elle et celles qui ont illuminé, dit-il, Pierre, les Douze et une troupe de disciples. C'est le même mot qu'il emploie pour la caractériser : ὤφθη = *il a été vu*, et ce mot ne suppose pas nécessairement apparition précise d'une personne, mais peut ne désigner qu'un phénomène extraordinaire ; la foi, consciente ou non d'elle-même, mais pré-

parée dans le sens qu'il faut, l'accepte comme une révélation de la présence certaine du Maître. Paul ne nous dit pas qu'il ait vu le Christ *en personne* sur le chemin de Damas ; mais il a été ébloui par une grande lumière et il a entendu une voix qui lui parlait d'autorité : comment aurait-il douté que ce fût là une manifestation du Seigneur Jésus, aussi indiscutable pour lui que s'il eût contemplé le visage rayonnant? L'emploi du même mot ὤφθη pour énumérer les autres visions de la liste paulinienne ne prouve pas, bien sûr, qu'elles aient été conditionnées exactement comme celle du chemin de Damas ; mais il exclut les précisions, telles que conversation prolongée, repas, reprises de la vie familière, auxquelles s'arrêtent nos Évangiles. S'il suppose un phénomène *visuel*, il ne le définit pas ; il ne le représente pas tel qu'il dût s'imposer et se comprendre sans interprétation, comme ferait l'apparition positive d'un revenant. Tout au contraire, il s'accommode très bien d'une interprétation issue de la foi et qui donne de la précision à des impressions visuelles mal déterminées. En *1 Cor.*, 9, 1, Paul proclame : « *Est-ce que je ne suis pas Apôtre? Est-ce que je n'ai pas vu* (οὐχὶ ἑόρακα) *Jésus, notre Seigneur?* »

C'est bien de la vision du chemin de Damas qu'il s'agit, comme le prouve la liaison établie entre les deux affirmations, car c'est sur le chemin de Damas que Paul a reçu son investiture apostolique. Or, pas un des récits ([1459]) qui nous restent de cette merveille ne nous dit que Paul ait *vu*, ce qui s'appelle *vu*, Jésus-Christ.

Il est donc possible que Pierre ait eu une hallucination visuelle, mais il l'est également que l'attente anxieuse où il vivait, l'espérance confuse, mais irrésistible, qui le soulevait, aient créé pour lui leur objet, c'est-à-dire l'aient poussé à interpréter comme une manifestation de la présence de Jésus un phénomène visuel beaucoup plus indéterminé qu'une hallucination. Plus d'une apparition moderne se conditionne ainsi. Je ne tenterai pas de m'approcher de plus près du phénomène ; je n'y parviendrais pas et les hypothèses ou les analogies que je pourrais produire ne sauraient être *objectivement* convaincantes. Essayons plutôt de nous rendre compte des conclusions que Pierre, puis les

disciples, ont pu tirer de leur vision si elle a bien été telle que je viens de le supposer.

Il est clair que Paul ne s'est pas imaginé avoir reçu sur le chemin de Damas une manifestation de Jésus le Galiléen, mais bien une communication du Glorifié. Nous lisons en *2 Cor.*, 4, 6 :

« Car Dieu qui a dit : Des ténèbres une lumière brillera, c'est lui qui a brillé dans nos cœurs, pour que nous éclairât la connaissance de la gloire de Dieu sur le visage du Christ. »

C'est donc une lumière divine rayonnant du visage du Seigneur, qui a ébloui Paul. Je ne vois aucune raison de croire qu'il ait prêté à *l'expérience* de Pierre un autre caractère qu'à la sienne propre : Pierre, comme lui, a vu le Maître glorifié ; c'est-à-dire, au figuré, exalté à la droite de Dieu et, au propre, éblouissant de la clarté d'en haut.

Si Jésus est ainsi *glorifié*, s'il siège dans la demeure du Père, c'est qu'il n'est pas resté soumis au joug de la mort ; c'est vraiment qu'il est ressuscité. Sans doute ; mais qu'est-ce à dire ? Je pense que Paul se représente cette résurrection selon une certaine analogie avec la résurrection générale qu'il attend, puisque c'est, pour lui, la résurrection du Christ qui garantit la nôtre (*1 Cor.*, 15, 17-20 ; *Rom.*, 6, 8) et que la conséquence caractéristique de notre résurrection sera notre *glorification* (*1 Cor.*, 15, 42 et s. ; 52 et s.). Or, il n'est pas aisé de comprendre comment il se représente cette résurrection générale : il semble qu'il emploie le mot *résurrection* (ἀνάστασις) comme un terme consacré par l'usage, mais non selon son sens strict : ainsi disons-nous le *lever* et le *coucher* du soleil, sachant parfaitement que l'astre ne se lève ni ne se couche ([1460]). Plusieurs textes des *Épîtres* limitent, en effet, singulièrement l'extension du mot. Par exemple, *1 Cor.*, 15, 50, conclut tout un développement, où il n'y a malheureusement guère que des images et des comparaisons, par cette déclaration : « *Je vous dis cela, frères, parce que la chair et le sang ne peuvent pas hériter le Royaume de Dieu.* » Or, *cela* qu'il vient de dire et qui résulte de ses images, c'est, semble-t-il bien, que ce ne sera pas le corps déposé dans la terre qui devra renaître :

« Insensé, ce que tu sèmes (le grain de blé) ne prendra point vie s'il ne meurt d'abord. Et ce que tu sèmes, ce n'est pas le corps qui doit être que tu sèmes, mais un grain tout nu... Un corps psychique ([1461]) est semé, un corps pneumatique (= un corps *spirituel*) lève » (*1 Cor.*, 15, 36 et s.).

Faut-il donc entendre qu'un nouveau corps pousse dans la terre, comme la tige du blé sort du grain décomposé? Je pense que Paul ne va pas jusque-là. Sans doute croit-il que Dieu fait un acte de sa volonté créatrice : il nous rend un corps, et au sens strict, rien ne sort du tombeau de ce qui y fut descendu. Peut-être même imagine-t-il que ce corps nouveau attend au ciel l'heure de Dieu. C'est du moins la conclusion qu'on tirerait sans peine de *2 Cor.*, 5, 1 : « *Car nous savons que si notre demeure terrestre dans cette tente est détruite, nous avons dans le ciel un édifice de Dieu.* » Il est visible qu'il s'agit du corps (cf. 5, 2 et 4). Donc, de l'ancien homme, l'esprit seul, à proprement parler, survit. Si le rapprochement que j'établis entre la conception paulinienne de la résurrection générale et l'idée que l'Apôtre se fait de la résurrection du Christ est correct, Paul s'est préoccupé de la réalité pneumatique du Ressuscité et non pas du sort du corps charnel de Jésus. C'est bien ce qu'a entendu le post-paulinien qui a rédigé la *Prima Petri* (3, 18), quand il a dit du Christ qu'il a été « *mis à mort dans sa chair* (θανατωθεὶς μὲν σαρκί) *et vivifié dans son esprit* » (ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι), pendant exact du verset de *1 Cor.*, 15, 44, que j'ai cité il y a un instant : « *un corps psychique est semé* (σπείρεται σῶμα ψυχικόν) ; *un corps spirituel lève* » (ἐγείρεται σῶμα πνευματικόν). Un spirite d'aujourd'hui dirait que le Ressuscité possède un corps astral ([1462]).

Donc Paul ne dit pas que Jésus est ressuscité *dans la chair* ; il dit même positivement le contraire, et très frappante paraît la différence entre la conception du Grand Miracle que reflètent les textes pauliniens et celle qui ressort des *Évangiles* et des *Actes*. Le Tarsiote ne s'intéresse pas à un retour de Jésus à la vie terrestre, non plus qu'au rétablissement des conditions normales d'une seconde existence humaine. En vérité, *résurrection* signifie pour lui *élévation à Dieu, glorification* ([1463]). Il est curieux que, dans le seul endroit où l'Apôtre s'explique avec quelque détail

sur l'être et la nature du Christ, considéré de sa préexistence à sa glorification (*Philippiens*, 2, 5 et s.), il ne soit pas fait mention expresse de la résurrection, mais seulement de l'*exaltation* (2, 9 : διὸ καὶ ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσεν = *c'est pourquoi aussi Dieu l'a exalté*). On peut donc être certain que le Jésus *vu* par Paul dans les conditions que j'ai dites, c'est le Glorifié dégagé des liens de la chair. Inutile de parler ici d'Ascension : Jésus est ressuscité parce qu'il est glorifié ; les deux opérations se confondent en quelque sorte. C'est la matérialisation du corps glorieux qui seule rendra nécessaire l'opération sensible de l'Ascension, et, avec Paul, nous sommes encore loin de la conception réaliste de la Résurrection. C'est parce qu'il a vu le Christ glorifié qu'il a cru à sa Résurrection « *selon les Écritures* ».

Je ne confonds pas Pierre et les disciples galiléens, avec Paul et les pauliniens hellénisés, auxquels l'idée de la résurrection de la chair n'était point sympathique ; et nous ne sommes pas renseignés sur les premiers comme sur les seconds. Je ne puis pourtant pas ne pas m'arrêter devant *Actes*, 2, 23 et s. :

> « Ce Jésus, par le dessein déterminé et la prescience de Dieu, ayant été livré, l'ayant pris, vous l'avez fait mourir par la main des méchants. Lui, Dieu l'a ressuscité, ayant délié les liens de la mort, parce qu'il n'était pas possible qu'il y fût retenu. »

Texte mêlé, je n'en doute pas, et qui prend place dans un ensemble d'organisation artificielle ; pourtant ses versets pourraient bien refléter quelque chose des impressions premières des disciples : Il n'était pas possible que Jésus restât la proie de la mort ; Dieu l'a soustrait à l'affreuse emprise et, s'il avait commencé par le lui abandonner, c'est qu'il avait son idée. L'explication, la théologie de ces affirmations fondamentales et leur justification scripturaire, amorcée déjà dans le passage des *Actes* en question (cf. 2, 26-27 et 31), viendront plus tard ([1464]) ; mais l'essentiel, c'est leur contenu intrinsèque, et il ne suppose rien de plus que ce que Paul a dit. Il suffit à conduire à la conclusion donnée aux versets 32 et 36 :

« Ce Jésus, Dieu l'a ressuscité, nous en sommes tous témoins. — Que toute la maison d'Israël sache donc, de science certaine, que Dieu l'a fait Seigneur et Christ, ce Jésus que vous avez crucifié. »

La formule porte la marque du paulinisme ; elle n'en exprime pas moins cette vérité que ce fut la certitude de la résurrection qui réconforta les disciples, affermit leur assurance que le Maître ne les avait pas égarés, les persuada qu'il était le Messie et leur suggéra l'explication satisfaisante du grand scandale : il est mort parce qu'il devait mourir, parce que tel était le dessein de Dieu, parce que son supplice ignominieux n'était, au vrai, que la première étape de sa glorification ([1465]).

Essayons de rassembler nos constatations et réflexions. — Les disciples sont rentrés en Galilée perplexes, troublés, effrayés, découragés aussi, parce que rien ne s'était réalisé de ce qu'ils attendaient et qu'un coup très rude les avait frappés ; mais *ils n'étaient pas désespérés*. Ils se sentaient trop attachés à la personne de Jésus et demeuraient trop confiants dans ses promesses pour s'abandonner tout à fait. Le premier moment passé, ces sentiments profonds se restaurent en eux dans le milieu même où ils sont nés et où tant de souvenirs les leur rappellent.

Les promesses d'avenir qui les ont attirés et retenus autour de Jésus sont pour eux liées à sa personne : consentir à ce que cette personne ait disparu pour jamais, c'est abandonner tout espoir. Leur foi se fixe et, dirions-nous, s'hypnotise sur cette idée : il n'est pas possible qu'il nous ait trompés, qu'il nous ait abandonnés, qu'il soit définitivement mort.

Une telle tension de désir et de foi, dans l'esprit et le cœur d'hommes à la fois frustes et mystiques, exaltés par la souffrance morale, dans l'attente anxieuse, n'a qu'un aboutissant logique, c'est la vision. Pierre voit Jésus et d'autres le voient aussi après et d'après lui.

Qu'ils connaissent d'authentiques hallucinations, ou qu'ils interprètent de quelconques phénomènes visuels et les tournent à l'hallucination, il importe assez peu. Ils *aperçoivent* leur Maître. Il ne s'agit pas d'une prise de contact matériel,

d'un recommencement, même fugace, de la vie commune et de la conversation, mais, si je puis dire, d'une extériorisation illusoire de cette conviction profonde : il ne peut pas être mort, donc il vit.

De cette conviction et des visions qui l'authentiquent, les disciples ne concluent pas positivement qu'il est sorti du tombeau, en chair et en os, mais qu'il est *glorifié* ([1466]), que ce qui vit de lui a été transporté dans la *gloire* de Dieu, et réside auprès du Très Haut, en attendant que sonne l'heure d'inaugurer le Royaume. J'emploie de propos délibéré cette expression très vague : *ce qui vit de lui*, parce que la réalité qu'imaginent Pierre et ses compagnons manque, je pense, de netteté. Ils n'arrivent probablement pas à la précision relative de Paul, parce que leur esprit est plein de représentations populaires de la résurrection, très réalistes, et aussi de superstitions relatives aux *esprits*, aux *revenants*. Du reste, cherchent-ils à organiser, à ordonner leurs impressions ? J'en doute. Il leur suffit de posséder un *signe* décisif qui leur garantisse que le Nazaréen n'a point failli à leur attente. Notre logique, ni notre critique ne les embarrassent.

Le *signe* rend à leur foi non seulement toute son assurance, mais aussi toute son activité. Elle rebondit, pour ainsi dire, sur cette notion de la Résurrection, qui, en instaurant la prédication apostolique, reste son plus solide fondement. Je crois que ni l'Écriture, ni les mythes du dieu mourant et ressuscitant, dans les Mystères d'immortalité, n'ont joué de rôle dans la naissance de la foi première en la Résurrection. Cette naissance ne se rattache qu'à un phénomène psychologique dont j'ai cherché à saisir le mécanisme. Mais il n'est plus possible de s'en tenir à cette garantie dès qu'il s'agit de prêcher la Résurrection hors du cercle étroit de ses témoins directs. Il faut établir qu'elle était bien dans les desseins de Dieu, donc la justifier par l'Écriture, qui ne peut pas ne l'avoir point prédite.

Elle est naturellement contestée, surtout chez les Juifs ; il faut la démontrer par des précisions et des arguments. Une contestation engendre une preuve, qui, à son tour contestée, provoque une précision nouvelle ; et ce travail

apologétique, dont nos textes évangéliques nous montrent une étape déjà avancée, s'amplifie hors du champ apostolique, là où il n'est gêné par aucun souvenir direct de la réalité. Du reste, un certain schéma populaire de la Résurrection tend de bonne heure à s'imposer, je veux dire à se superposer à la représentation première.

Dès que la propagande chrétienne se transporte hors du monde strictement juif, elle rencontre les Mystères d'immortalité, les religions de salut, dont les dieux sauveurs meurent et ressuscitent, et tout cela ne manque pas de réagir sur la façon première de présenter et d'encadrer le fait de la Résurrection, tout en favorisant son acceptation.

C'est sous l'action de ces influences diverses, pratiquement inévitables et irrésistibles, que s'organisent peu à peu, en se compliquant, en devenant du même coup invraisemblables, les récits de la Résurrection sous lesquels toute vérité positive a fini par disparaître.

IV. LE TRAVAIL LÉGENDAIRE

Essayons de nous rendre compte brièvement de la façon dont ce travail d'explication légendaire s'est fait. La croyance première se serait donc exprimée non pas selon la formule : *Il est ressuscité dans son corps ; il est sorti du tombeau*, mais dans celle-ci : *Dieu l'a exalté et glorifié, en attendant l'heure qu'il lui réserve.* Il est *passé de ce monde au Père*, comme dit *Jn.*, 13, 1 ([1467]). Si une telle manière de voir avait prévalu partout et duré, il n'eût pas été nécessaire de parler de mise au tombeau, d'effraction miraculeuse de la pierre sépulcrale, de toute l'affabulation matérielle de la Résurrection. Et c'est bien parce que cette organisation n'est pas primitive et qu'elle a été constituée par des additions inventées, par des arrangements ajustés en des endroits différents et qui, originellement indépendants les uns des autres, le sont également tous des faits, que les récits de la Résurrection accusent de telles contradictions. Ils n'arrivent même pas, considérés chacun pour son compte, un par un, à fixer une représentation cohérente du Ressuscité ([1468]), qui nous est figuré dans le même texte tantôt comme un pur esprit,

qui traverse les portes sans les ouvrir (*Lc.*, 24, 36, et surtout *Jn.*, 20, 19 et 20, 26) et tantôt comme un être en chair et en os, parfaitement palpable, et qui accomplit les fonctions de la vie matérielle (*Lc.*, 24, 40-42 ; *Jn.*, 20, 20 et 20, 27).

Mais j'ai déjà dit que la manière première suivant laquelle les disciples se représentèrent la Résurrection ne pouvait pas durer, parce qu'elle était *essentiellement contestable* par les gens du dehors, lesquels, n'ayant pas vu, pouvaient toujours arguer de supercherie ou d'illusion vaine. C'est cet état d'esprit qui a conduit les fidèles à *matérialiser* la résurrection, parce que c'était seulement quand elle serait ainsi présentée qu'on pourrait lui trouver des preuves matérielles.

Tant qu'on reste sur le terrain juif, la tendance à peu près inévitable est de rendre le fait plus acceptable en rapprochant la représentation qu'on en donne des croyances populaires touchant la Résurrection ; c'est-à-dire en cherchant à garantir la réalité de la glorification de Jésus par une résurrection préalable de type populaire. Mais les conditions changent sur le terrain hellénistique, parce que les Grecs, très bien disposés pour accepter la glorification, l'apothéose d'un héros religieux, répugnent dans tous les cas à croire à la résurrection de la chair ([1469]). C'est pourquoi il faudra multiplier à leur usage les *preuves* irrésistibles. Ce sont donc les résistances que l'affirmation fondamentale : *Il est ressuscité!* a rencontrées, qui ont poussé peu à peu les chrétiens à développer la légende de la Résurrection. Il ne faudrait, du reste, pas confondre ce travail avec une astucieuse combinaison d'inventions, animée par une intention délibérée de donner le change. Rien de cela. Chaque trait ajouté représente une conviction, mal fondée assurément, invérifiée et d'ailleurs invérifiable, mais que justifie suffisamment, au jugement de l'apologiste qui la subit, sa nécessité même et sa vraisemblance logique. Une fois le premier pas fait, les autres prennent sa suite sans difficulté.

Or, voici comment, semble-t-il, se présente le premier pas ([1470]) : Du moment qu'on disait : *Il est ressuscité*, même en sous-entendant *dans son esprit*, on rencontrait l'objection : *Mais était-il vraiment mort ?* Et la meilleure réponse qu'on y pût faire était sans doute : *On l'a positivement en-*

terré. Mais alors, il fallait dire *à quel moment* et dans quelles conditions il était sorti du tombeau. Pour y réussir on ne pouvait s'appuyer sur des faits, et pour cause. C'est pourquoi l'ensevelissement et la résurrection *le troisième jour* apparaissent chez Paul (*1 Cor.*, 15, 3) comme nettement subordonnés aux Écritures. Il n'existe pas, que nous sachions, dans les Écritures, de doctrine touchant la résurrection susceptible de s'appliquer à Jésus ; et l'hypothèse, plusieurs fois soutenue, qu'il s'agissait d'une tradition propre à la secte des Nazaréens, reste en l'air complètement ; elle paraît vraiment construite sur mesure ([1471]). Mais, en revanche, il y avait deux textes pleins de ressources ([1472]) qui répondaient à la question : *A quel moment ?* On lisait en *Jonas*, 2, 1 : « *Et Jonas fut dans le ventre du poisson trois jours et trois nuits* », et en *Hosée*, 6, 3 : « *En deux jours il nous fera revivre ; le troisième jour il nous relèvera et nous vivrons devant sa face.* » L'accord n'est pas parfait entre les deux citations et les chrétiens connaîtront quelque hésitation avant que de les concilier, c'est-à-dire de subordonner la première à la seconde ([1473]) ; mais, en gros, l'indication du troisième jour paraît imposée par les deux. Du reste, si Jésus sort du tombeau le troisième jour, ne faut-il pas qu'on l'y ait enfermé le premier ? Et l'antécédent ne paraît-il pas, en définitive, garanti par l'Écriture tout autant que la conséquence qu'il conditionne ?

Aussi bien, même acquis le principe d'une Résurrection matérielle, on ne se hasarda pas tout de suite à donner du phénomène des récits détaillés, comme on fit pour la Passion ([1474]), et nous avons déjà constaté que la sortie du tombeau n'est décrite que dans des Apocryphes assez tardifs.

Il est visible que l'affirmation de la découverte du tombeau vide, introduite en *Mc.*, 16, 2 et s., avec une maladresse qui décèle sa nouveauté, ne peut satisfaire que des croyants très crédules ; il faudra trouver mieux. On finira par justifier la Résurrection par des comparaisons pseudo-rationnelles qui nous font sourire, mais qui ont répondu à certaines exigences de l'esprit grec ([1475]).

Une fois lancée, la légende s'est naturellement nourrie de ce qu'elle a trouvé dans son ambiance ; et c'est ainsi qu'elle

pourra se souvenir qu'Adonis et Osiris ressuscitent le troisième jour et emprunter quelques détails aux mythes des dieux mourants et ressuscitants ([1476]).

Il semble qu'il soit possible de marquer quatre étapes dans l'évolution de cette légende : 1° Des visions persuadent Pierre et les disciples que Jésus vit, qu'il vit dans son esprit (ζωοποιηθεὶς πνεύματι), glorifié par Dieu. — 2° S'il vit, c'est qu'il n'est plus mort; il est donc ressuscité et la croyance populaire, autant que la nécessité de la défense contre l'accusation d'illusion, imposent vite : ressuscité avec un corps. Du reste, dès qu'on répond à la question *quand?* même réduite à la date de la glorification, au moyen de *Jonas*, 2, 1 et d'*Hosée*, 6, 3, il est nécessaire d'admettre une résurrection, puisque ces textes en supposent une. Les premiers témoins, disons les Apôtres, peuvent accepter tout cela parce que l'Écriture les justifie : *tout cela, mais pas plus.* En dehors d'eux, la même limitation n'est pas nécessaire. — 3° Les précisions matérielles se multiplient en réponse aux objections : mise au tombeau et découverte du tombeau vide, garde au tombeau, scellés imposés sur la pierre de l'entrée, apparitions le troisième jour au voisinage du tombeau, sortie apocalyptique du Ressuscité, etc. — 4° Divers perfectionnements, pour la plupart issus de raisonnements et déjà d'esprit théologique, viennent achever le tableau. Trois surtout sont considérables : la *descente aux enfers*, la précision de la date de la Résurrection et l'*Ascension.*

La descente aux enfers répond à une inquiétude : Est-ce que Jésus a été vraiment mort, dans la terre, durant le temps qui s'est écoulé du soir de la mise au tombeau au matin de la résurrection? Un moment est venu où la foi n'a pu se résigner à le croire. Peut-être quelque prophétie, de nous inconnue ([1477]), a-t-elle fixé l'emploi de son temps : prêcher aux justes défunts. De ce curieux complément, la seule trace authentique ([1478]) qui se rencontre dans tout le Nouveau Testament prend place dans la post-paulinienne *Prima Petri* où on lit (3, 19) que le Christ *vivifié dans son esprit* est allé prêcher « *aux esprits qui étaient en prison* » (ἐν φυλακῇ), et un peu plus loin (4, 6) que « *l'Évangile a été prêché aux morts* » (καὶ νεκροῖς εὐηγγελίσθη). On a

longuement discuté sur la question des origines de cette légende ([1479]) ; il nous suffit sans doute d'avoir remarqué qu'elle n'est point primitive et répond à une préoccupation très secondaire ([1480]).

La date de la Résurrection ne s'est pas fixée sans difficulté, parce que *le troisième jour* d'*Hosée*, 6, 3, et les *trois jours et trois nuits* de *Jonas* ne s'accordaient pas tout seuls ([1481]) ; ils paraissaient d'abord imposer un écart d'un jour entre les dates qu'ils suggéraient respectivement. Mais il existait au temps de Jésus une croyance populaire suivant laquelle l'âme d'un mort reste dans son corps, ou auprès de son corps, durant trois jours, au bout desquels elle s'éloigne, et la corruption commence ([1482]). Puisque le *Psaume* 16 (15), 10, affirme que Dieu ne permettra pas que son bien-aimé sente la corruption, Jésus ne peut pas rester plus de trois jours *dans le sein de la terre.* Il se peut que le souvenir de la résurrection d'Osiris, le troisième jour après sa mort, et de celle d'Attis, le quatrième, aient exercé quelque influence sur la rédaction d'*Hosée* et de *Jonas* ([1483]) ; ce n'est pas lui qui a déterminé directement la croyance chrétienne : l'idée est dans l'air. Il n'y a guère apparence que la fixation de la mort de Jésus au vendredi corresponde à un souvenir et nous n'avons aucun indice qu'on ait jamais placé la résurrection un autre jour que le dimanche. En d'autres termes, dès qu'on a dit : le Maître est ressuscité *tel* jour, on a dit : *dimanche.* C'est cette précision qui s'est, selon toute apparence, établie avant toutes les autres de la Semaine sainte, et c'est elle qui a déterminé toutes les autres ([1484]). L'opinion orthodoxe accepte que c'est la résurrection de Jésus qui a fait du dimanche le *jour du Seigneur* ; mais il est permis, en critique, de se demander si ce ne serait pas le contraire qui serait la vérité, si la Résurrection n'aurait pas été rapportée au dimanche, parce que ce jour était déjà considéré comme celui du Seigneur. Aucun texte de l'Écriture n'imposait le choix du dimanche pour y placer la Résurrection ([1485]). En revanche, dès la plus haute antiquité chrétienne, il nous apparaît que le premier jour de la semaine est celui où se tient la réunion cultuelle ([1486]), qu'il est *le jour du Seigneur*, si l'on veut *le jour du Ressuscité* ;

mais le jour du Ressuscité n'est pas à confondre avec celui de la Résurrection ([1487]), et rien du tout ne permet de croire que le souvenir de la Résurrection ait influé sur la fixation de la réunion cultuelle à ce jour-là.

Mais, alors, pourquoi l'a-t-on choisi ? On dit ordinairement : pour distinguer la religion chrétienne du sabbat juif. Il s'agirait donc d'un aménagement postérieur à la séparation des deux religions et opéré sur le terrain hellénistique. L'intention de ne pas se confondre avec les Juifs apparaît nettement dans la *Didaché* (8, 1). Mais, chez les païens, le dimanche c'est le *jour du soleil* (*dies solis*) : se serait-il donc établi un rapport entre le Seigneur glorifié et le soleil ?

Les mythologues n'hésitent pas : pour eux, Jésus, c'est un dieu solaire ([1488]). Sans aller à cet excès, il reste qu'une analogie a été, de bonne heure, perçue entre le Christ dans sa gloire et le soleil ; il est, par excellence, l'être de lumière ([1489]). Souvenons-nous du mot introduit par *Lc.*, 1, 78 et s., dans le cantique de Zacharie : « *Le soleil levant nous a visités d'en haut, pour éclairer ceux qui demeurent dans les ténèbres* », et d'*Apoc.* 19, 22 : « *ses yeux* (étaient) *comme une flamme de feu* » ; surtout de *Jn.*, 8, 12 : « *Je suis la lumière du monde : qui me suit ne marche pas dans les ténèbres, mais aura la lumière de la vie* » (cf. 9, 5). D'autre part, tout autour du berceau du christianisme, des dieux solaires étaient en honneur, dieux du salut pour la plupart, auxquels il paraîtra naturel — et nécessaire — de substituer le *sol salutis* véritable, le Christ rayonnant, le vainqueur des ténèbres mauvaises où règnent le *Noir*, le Diable ([1490]). Déjà Philon parlait couramment du Logos comme du soleil (cf. *Jn.*, 1, 9 : « *Il était la lumière véritable* » = φῶς τὸ ἀληθινόν, qui équivaut à ἥλιος ὁ ἀληθινὸς). La transposition de l'image au Logos-Jésus était inévitable aussi. Une fois cette assimilation préalable accomplie, il devenait presque indispensable que le jour du soleil fût le jour du Seigneur glorieux, par suite celui de sa glorification. Cette justification s'impose dès qu'on en cherche une à l'usage cultuel du dimanche par les fidèles ([1491]). C'est ainsi que l'établissement de la Résurrection au jour du Seigneur, point de départ de l'or-

ganisation liturgique de la Semaine sainte, est sortie à la fois du désir de justifier l'usage cultuel établi et de l'espèce de logique qui poussait, en effet, à confondre le jour de la Résurrection et le jour du Ressuscité.

L'Ascension répond à la nécessité de faire remonter le Glorifié au ciel après l'avoir matérialisé sur la terre : il y fallait un miracle.

Tout d'abord on la confond avec la Résurrection, ainsi que je l'ai expliqué. Les Synoptiques l'ignorent encore, car *Lc.*, 24, 51, qui la mentionne, en la plaçant, du reste, le premier jour, n'est probablement pas primitif dans son texte ([1492]). *Jn.* et l'*Évangile de Pierre* supposent une ascension immédiate et nous lisons encore dans l'*Épître de Barnabé* (premier quart du IIe siècle) 15, 9 : « *C'est pourquoi nous célébrons avec joie le troisième jour où Jésus est ressuscité et où, après s'être manifesté, il est monté aux cieux.* » D'assez bonne heure pourtant on semble tenir compte d'une difficulté : Pourquoi Jésus ressuscité ne reste-t-il pas sur terre pour inaugurer le Royaume messianique ? Il ne le fait pas. On imagine alors l'espèce de compromis qui s'exprime en *Actes*, 1, 3 et s. : Jésus passa quarante jours au milieu des disciples, « *leur parlant de ce qui concerne le Royaume de Dieu* ». Et cette seconde vie terrestre se clôt par l'Ascension, qui inaugure l'attente de la *parousie*, c'est-à-dire de la grande manifestation daniélique du Christ. De ce retour dernier, lui seul connaît l'heure avec Dieu et il est vain de chercher à la deviner. Et on en vient à expliquer le supplice d'abord scandaleux par la nécessité d'une rédemption de l'homme et du Cosmos. C'est la thèse de Paul et le centre de sa prédication, qu'il qualifie lui-même (*1 Cor.*, 1, 18) de *discours de la croix* (ὁ λόγος ὁ τοῦ σταυροῦ) ; mais ici nous ne sommes plus ni sur le terrain palestinien, ni dans le plan apostolique. Nous n'y étions pas davantage avec la légende de la seconde vie terrestre, que les disciples directs ne pouvaient assurément accepter.

La légende de la Résurrection recevra par la suite plus d'un embellissement ; mais on peut dire que, d'ensemble, et pour l'essentiel, elle s'est construite en 60 ou 70 ans. Un mouvement continu et animé d'une évidente logique

interne l'a poussée, depuis la représentation toute spirituelle qui avait illuminé et réconforté Pierre, jusqu'à la matérialisation que nous décrivent nos textes. Le moteur est à chercher dans les objections des incrédules et les chicanes des adversaires.

V. CONCLUSION

Nous ne savons pas ce qu'est devenu le corps de Jésus après sa mort ; la tradition synoptique ne le savait pas davantage et l'histoire de l'ensevelissement qu'elle nous rapporte n'est qu'une déduction d'apologétique. — Sous sa forme première, la foi en la Résurrection est sortie d'une réaction, dans la conscience de Pierre et de ses compagnons, de leur confiance en Jésus, un moment déprimée par le coup inattendu de l'arrestation et du supplice du Maître. Cette réaction a été conditionnée par un certain milieu ; c'est lui aussi qui a déterminé les conclusions qu'elle a fondées et en a assuré le succès.

L'organisation progressive de la légende a été une opération complexe, où se sont combinées des précisions réclamées par l'apologétique, des déductions de logique dans la ligne de la foi majorante, des perfectionnements issus de raisonnements déjà théologiques. Le tout sorti, à des stades différents, de milieux divers, qui ont laissé respectivement leurs marques sur les détails qu'ils ont fournis. Rien dans ce travail n'a de quoi surprendre un historien des religions : ni la constitution de la foi en la Résurrection, ni sa mise en légende ne s'écartent des catégories connues de lui. L'originalité principale de l'ensemble tient au mode particulier de sa construction, qui s'est opérée *à rebours*, en partant du phénomène subjectif des apparitions.

Si la foi en la Résurrection ne s'était pas établie et organisée, *il n'y aurait pas eu de christianisme*. C'est pourquoi Wellhausen a raison de dire que, sans sa mort, Jésus ne tiendrait aucune place dans l'histoire. *La prédication des Apôtres est proprement celle de la mort et de la résurrection de Jésus* [1493]. Toute la sotériologie, toute la doctrine essentielle du christianisme repose sur la croyance en la Résur-

rection, et on pourrait mettre en épigraphe, à la première page de tout exposé de la dogmatique orthodoxe, l'aveu de Paul (*1 Cor.*, 15, 14) : « *Si Christ n'est pas ressuscité, vide est notre prédication, vide aussi est votre foi* » (ματαία ἡ πίστις ὑμῶν ἐστιν).

Du point de vue strictement historique, je veux dire en ce qui regarde la fondation, le développement et l'expansion de la religion chrétienne, l'importance de la croyance en la Résurrection n'est guère moindre. C'est par elle que la foi en Jésus et en sa mission est devenue le principe constitutif d'une religion nouvelle, qui, séparée du judaïsme, puis opposée à lui, a pu songer à conquérir le monde. C'est elle qui a ouvert la porte du christianisme aux influences syncrétistes, grâce auxquelles le Messie juif, inintelligible et indifférent aux Grecs, est devenu le Seigneur, le Sauveur, le Fils de Dieu, le Maître souverain du Cosmos, Celui devant qui la création tout entière plie le genou ([1494]). Toute la préparation semée à travers le monde oriental par la très vieille histoire du Dieu mourant et ressuscitant a œuvré en sa faveur ([1495]) ; elle a porté et nourri la doctrine fondée sur la conviction des *témoins* apostoliques ; elle lui a ouvert la voie triomphale. Le christianisme l'a suivie victorieusement. Il n'est pas sûr que le dogme de la Résurrection, après l'avoir si longtemps servi, ne lui soit pas devenu, de nos jours, un fardeau lourd à soutenir.

Conclusion

Les choses dernières qu'attendait Jésus ne sont pas venues ; le Royaume qu'il annonçait ne s'est pas manifesté et le prophète est mort en croix, au lieu de contempler sur la colline de Sion le Grand Miracle espéré. Il s'est donc trompé. La vraisemblance et la logique voulaient que son nom et son œuvre tombassent dans l'oubli, comme ceux de tant d'autres qui, en Israël, ont cru *être quelqu'un*. Il n'en manquait pas en ce temps-là. Que pouvait-il subsister d'une tentative qui sombrait dans le désastre, après une durée certainement très courte, et qui n'avait point réussi à émouvoir en profondeur les gens de Palestine ?

Mais cet homme, qui n'avait pas su ou pas voulu parler au peuple le langage efficace ; ce prophète, qui, tout au plus, avait fait lever chez les tâcherons de Galilée une curiosité sympathique et peut-être, quelquefois, une espérance fugitive, avait touché le cœur de quelques disciples au point de se les attacher jusqu'au-delà de la mort. C'est leur amour et leur confiance qui, en le rendant à la vie, lui ont assuré un avenir. A dire vrai, ce n'était point celui auquel il avait pensé. De lui-même n'ont vraiment survécu que le souvenir de son existence et le reflet de son action sur ses familiers : il a été réduit à justifier des faits qu'il n'avait point prévus, à authentiquer des institutions qu'il aurait, sans nul doute, trouvé singulières, au moins. Et, à partir du jour de sa Résurrection, sa personne a commencé de subir une transformation qui l'a éloignée toujours davantage de la réalité.

La légende divine que l'évolution de la foi a rendue nécessaire et qui l'a suivie dans ses majorations, jusqu'à identifier le Nazaréen à Dieu, a très vite recouvert et submergé les pauvres débris de vérité humaine, que la mémoire des disciples galiléens avait pu conserver : ils ne présentaient pas d'intérêt pour des fidèles qui ne voulaient plus connaître que le Sauveur crucifié, le Christ glorifié, le Seigneur vicaire de Dieu dans le monde. De son œuvre rien, ou à peu près, ne restera : comment aurait-elle survécu à la prodigieuse transposition de sa personne ? Assurément, on en peut retrouver quelques bribes dans le majestueux édifice de la doctrine chrétienne, mais elles ont perdu leur sens en perdant leur place première ; elles se sont subordonnées à un plan qui n'était pas celui du Nazaréen.

Si incontestable que soit la faillite des rêves de Jésus, des rêves où s'exprimait la grande attente des Pauvres d'Israël, il n'en paraît pas moins vrai que la levée du prophète galiléen marque le point de départ, accidentel si l'on veut, mais enfin le point de départ réel du mouvement religieux d'où le christianisme est sorti. L'humble petite source, qui insinue entre les pierres un mince filet d'eau, n'annonce ni ne prévoit le grand fleuve qu'on remonte jusqu'à elle ; pourtant elle est son origine et sa condition première.

Cela dit, la vérité reste que la religion chrétienne n'est pas la religion qui emplissait tout l'être de Jésus, qu'il ne l'a ni devinée ni voulue. C'est, dit justement Wellhausen ([1496]), l'enthousiasme qui a engendré le christianisme ; mais c'est l'enthousiasme des disciples : ce n'est pas celui de Jésus.

Notes

([1]) J'ai développé cette affirmation dans trois essais dont je rappelle les titres : *L'évolution des dogmes*, Paris, 1910; *Le christianisme antique*, 1921; *Le christianisme médiéval et moderne*, 1922.

([2]) Les apologistes catholiques n'y ont pourtant pas renoncé, comme en témoigne le livre du P. LAGRANGE, *Le sens du christianisme d'après l'exégèse allemande*, Paris, 1918. Il est difficile d'admettre la méthode suivie dans cet ouvrage.

([3]) On trouvera un exposé nourri et intelligent de l'histoire traditionnelle des origines en BRASSAC, *Manuel biblique*. Sur les diverses *écoles*, plus ou moins libérales, voir A. SCHWEITZER, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* et du même, *Geschichte der paulinischen Forschung;* H. WEINEL, *Jesus im* 19. *Jahrhundert* ; JORDAN, *Jesus und die modernen Jesusbilder*, dans les *Bibl. Zeit- und Streitfragen*, 1909, n° 36; H. HOLTZMANN, *Lehrbuch der neutestamentl. Theologie*, I, 5 : *Entwicklungsgeschichte ; DCG*, appendice au t. II; M. JONES, *The N. T. in the Twentieth Century*. On lira avec profit, dans WEINEL, *Biblische Theologie des N. T. Die Religion Jesu und des Urchristentums*, 1 à 13, une Introduction, accompagnée d'une bibliographie, presque exclusivement allemande, mais établie avec discernement et très suggestive, et l'esquisse de M. GOGUEL, *Critique et histoire à propos de la vie de Jésus*, Paris, 1928.

([4]) La *Vie de Jésus* de RENAN (1863), d'une façon générale son *Histoire des origines du christianisme* (1863-1883), et *Le christianisme et ses origines* d'Ernest HAVET (1871-1884) suffisent à illustrer ces constatations.

([5]) On peut dire qu'ils se résument tous dans le chef-d'œuvre d'Emil SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, dont la première édition est de 1886.

([6]) Aussi SCHWEITZER a-t-il pu écrire une *Geschichte der paulinischen Forschung* qui, tout en commençant, comme il est naturel, à la Réformation, se trouve, pour plus de la moitié, consacrée aux exégètes de la période qui nous occupe.

([7]) Nous aurons occasion de revenir sur ce débat, qui atteignit son maximum vers 1907. Cf. SCHWEITZER, *op. cit.*, 543 et s.

([8]) Spécialement *Act.*, 7, 58; 22, 3; *Philip.*, 3, 5; *II Cor.*, 11, 22.

([9]) A tort certainement, car on peut dire que l'étude du texte

du Nouveau Testament s'est renouvelée depuis les années 1920 tant du point de vue de la philologie que de celui de l'exégèse.

([10]) Le mot *syncrétisme* désigne un *mélange*, une combinaison de croyances, de tendances, d'actions religieuses diverses par leur origine. Il ne paraît pourtant pas probable que le radical en soit κεράννυμι = *je mélange*, lequel aurait donné la forme *syncratisme*. Il faut vraisemblablement songer à la Crète, l'île aux cent villes avides d'une unité que leurs constantes rivalités leur refusaient. On a dit συγκρητίζειν comme on disait ἑλληνίζειν et λακωνίζειν, et συγκρητισμός comme on disait ἑλληνισμός et λακωνισμός. Cf. J. WACKERNAGEL, *Vorlesungen über Syntax*. Bâle, 1920, p. 301.

([11]) Le mot est grec et veut dire *dispersion*. L'*Épître* dite de Jacques (1, 1)) est adressée ταῖς δώδεκα φυλαῖς ταῖς ἐν τῇ διασπορᾷ = aux douze tribus de la dispersion. Cf. *I Petri*, 1, 1.

([12]) Des idées très justes, par infortune mêlées à des considérations fantaisistes et compromises dans des conclusions excessives, ont été développées, touchant la genèse sociale du christianisme, par KALTHOFF. Cf. spécialement ses trois études : *Das Christus-Problem*, *Grundlinien zu einer Sozialtheologie* et *Die Entstehung des Christentums*.

([13]) Bibliographie générale, arrêtée à une date déjà assez ancienne, et vues d'ensemble un peu vieillies sur quelques points, mais toujours utiles, dans *HRE*, IX, § 6 et 7, et dans *EB*, art. *Gospels*. Tous les ouvrages sérieux relatifs à Jésus comportent un index bibliographique et une étude critique des documents plus ou moins développée. Il convient de tenir compte des nombreuses *Introductions au Nouveau Testament*, notamment de celle de GOGUEL et de celle de JÜLICHER et FASCHER les plus récentes ; et aussi des grands *commentaires* de MEYER, de HOLTZMANN, de LOISY, de BOUSSET-HEITMULLER, de LIETZMANN, de LAGRANGE, de MONTEFIORE. Il ne faut pas oublier que chaque livre du Nouveau Testament a été l'objet d'études particulières et de commentaires; on trouvera le rappel des principaux dans les notes de notre exposé. — Voici, en outre, quelques livres d'usage courant : A. SCHWEITZER, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung;* JONES, *The N. T. in the Twentieth Century;* W. SANDAY, *The life of Christ in recent research* (point de vue conservateur); W. H. STANTON, *The Gospels as historical documents* (conservateur également); E. ABBOTT, *The fourfold Gospel* (réactionnaire par rapport à l'article *Gospels* précité et auquel l'auteur avait collaboré); P. WERNLE, *Die Quellen des Lebens Jesu;* BURKITT, *Gospel History and its transmission;* du même auteur : *The earliest sources for the life of Jesus;* LOISY, *Jésus et la tradition évangélique;* GOGUEL, *Jésus de Nazareth, mythe ou histoire?*; du même : *La vie de Jésus*, et aussi : *Critique et histoire à propos de la vie de Jésus*, *in* Cahiers de la *RHPR*, n° 16, 1928; enfin deux ouvrages qui représentent comme le point de perfectionnement de deux méthodes : STREETER, *The four Gospels. A Study of Origins*, qui a tiré tout le parti possible de la critique interne, et BULTMANN, *Geschichte der synoptischen Tradition*, vigoureuse réalisation de la « Formgeschichtliche Methode » sur laquelle nous aurons à nous expliquer. — Point de vue catholique : L. de GRANDMAISON, *Jésus-Christ, son message, ses preuves*, Livre premier.

([14]) AUFHAUSER, *Antike Jesus Zeugnisse*, Bonn, 1913 (*Kleine Texte*); Kurt LINK, *De antiquissimis veterum quae ad Jesum spectant testimoniis*. Giessen, 1913 (*Religionsgeschichtliche Versuche*

und Vorarbeiten, de WUNSCH et DEUBNER, XIV, 1); SEITZ, *Christuszeugnisse aus dem klassischen Altertum und ungläubigen Sekten.* Cologne, 1906. — Je n'attache aucune importance au prétendu témoignage d'un certain Thallus le Samaritain, dont l'*Histoire* se place quelque part entre l'année 29 et l'année 221, à peu près. Au dire de Julius Africanus (fragment que nous devons au chroniqueur byzantin du VIIIe siècle, Georges Syncelle, et qu'on trouvera dans E. SCHÜRER, *Geschichte des Jüdischen Volkes im Zeitalter J. C.*, III, 369), ce Thallus aurait expliqué par une éclipse les ténèbres qui couvrent toute la terre, de la sixième à la neuvième heure, selon *Mc.*, 15, 33 et Synopse. Cela prouve — et rien du tout de plus — qu'il connaissait le récit du supplice de Jésus, tel que le donnaient les chrétiens de son temps (cf. R. EISLER, ΙΗΣΟΥΣ ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΟΥ ΒΑΣΙΛΕΥΣΑΣ II, 138 et s., et M. GOGUEL, *La vie de Jésus*, 70 et s., dont les conclusions me semblent aller plus loin que le texte).

([15]) FABIA, *Les sources de Tacite*, Paris, 1893, 324 et s.

([16]) JUSTIN, *I Apol.*, 35, 9; 48, 3; etc.; TERT., *Apolog.*, 21.

([17]) Sal. REINACH, *A propos de la curiosité de Tibère*, dans *Cultes, Mythes et Religions*, III, 16 et s., croit, au contraire, que « cela se serait su », et que les chrétiens ne se seraient pas trouvés réduits à fabriquer le document s'il avait existé dans les archives. Mais avaient-ils les moyens de l'y aller chercher au IIe siècle? J'en doute.

([18]) La lettre, dans son texte grec accompagné d'une traduction latine et du passage de Tertullien qui nous intéresse, dans HARNACK, *Geschichte der altchristlichen Literatur*, 605 et s., et, en traduction allemande, dans HENNECKE, *Neutest. Apokryphen*, 76. — La substitution d'un nom d'empereur à un autre s'explique probablement par le fait qu'il y a eu quelque hésitation dans l'antiquité chrétienne sur la date de la mort de Jésus. D'aucuns, sous l'influence de *Jn.*, 8, 37, que nous allons retrouver, croyaient que le Christ avait atteint la cinquantaine au temps de sa mort. Ils abaissaient donc la date de cet événement. La transposition se trouve dans IRÉNÉE, *Demonstratio*, 74.

([19]) Texte, histoire et étude de la pièce dans D.-E. von DOBSCHÜTZ, *Christusbilder*, apud *Texte und Untersuchungen*, III, 1. Leipzig, 319 et s. — Eisler voit, dans le portrait que contient la lettre, un souvenir du *signalement* ajouté par Pilate au *mandat d'amener* qu'il a lancé contre Jésus. Il faut l'imaginer pour le croire. Nous ne savons pas s'il y eut *mandat d'amener.*

([20]) Sur la littérature juive relative à Jésus, cf. J. KLAUSNER, *Jesus of Nazareth*, Londres, 1925, 18-54. L'auteur est un rabbin.

([21]) SCHÜRER, *op. cit.*, I, 544 et s., donne une abondante bibliographie sur le débat auquel ce texte a donné lieu. — EISLER, *op. cit.*, I, 3 et s.

([22]) Je me contente de renvoyer à Ed. MEYER, *Ursprung und Anfang des Christentums*, I, 206, qui signale quelques études récentes.

([23]) Thèse soutenue avec vigueur par Th. REINACH dans *REJ*, XXXV, 1897, 1 et s. Dans le même sens, mais avec plus d'hésitation, cf. GOGUEL, *Jésus de Nazareth, Mythe ou histoire?* 38, et surtout EISLER, *op. cit.*, I, 84 à 88.

([24]) EUSÈBE, *H. E.*, I, 11, 7; *Demonstratio evangelica*, III, 3, 105 et s.

([25]) *C. Celse*, 1, 47. Nous possédons trois manuscrits grecs des *Antiquités;* mais, comme le plus ancien n'est que du IXe siècle, leur témoignage n'a, en l'espèce, aucune valeur; ils donnent le texte amélioré, naturellement.

([26]) Pour, entre autres, GOGUEL, *op. cit.*, 40; NORDEN, dans *Neue Jahrbücher f. d. klass. Altertum*, XXXI, 1913, 649, 1; contre, SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter J. C.*, I, 548 et 581.

([27]) Les trois textes d'Origène se lisent en *Comment. in Mt.*, 17 (sur *Mt.*, 13, 55) et en *C. Celse*, 1, 47 et 2, 13.

([28]) SCHÜRER, *op. cit.*, I, 549.

([29]) BERENTS, *Die Zeugnisse vom Christentum in Slawischen de Bello judaico des Josephus*, dans *Texte und Untersuchungen, N. F.*, XIV, 4.

([30]) *Ap. TL*, 1906, col. 262.

([31]) Après nombre d'articles ou communications aux sociétés savantes, il a fait paraître, dans cette intention, un vaste ouvrage intitulé ΙΗΣΟΥΣ ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΟΥ ΒΑΣΙΛΕΥΣΑΣ (Jésus roi qui n'a pas régné).
— Sur ce livre, voir, en sens contraires, S. REINACH, *ap. REJ.* (1929) et GOGUEL, *RH* (1929). Je me range du côté de M. Goguel sans hésitation.

([32]) PASCAL (*Pensées*, 604 de l'éd. Brunschvicg) a commencé et BOUSSET a suivi (*Was wissen wir von Jesus?* 16).

([33]) *B. J.*, Préambule, 1.

([34]) HOENNICKE, *Das Judenchristentum im ersten und zweiten Jahrhundert*, 69.

([35]) *B. J.*, 6, 5, 1.

([36]) SCHÜRER, *op. cit.*, I, 548; LAGRANGE, *Le Messianisme chez les Juifs* (—150 à + 200), 2 et s.

([37]) HEITMÜLLER, *Jesus*, 4.

([38]) Elles sont recueillies dans les *Pirké-Aboth = les Paroles des Pères.*

([39]) C'est la *bénédiction* XII. — Cf. SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter J. C.*, II, 463 et notes; LAGRANGE, *op. cit.*, 294, cite le texte palestinien qui nomme positivement les *nazaréens* entre les *apostats* et les *minim.* Cf. LAGRANGE, *Le Judaïsme avant Jésus-Christ*, 467.

([40]) *Sanhedrin*, 29 *c;* n° 64 de HERFORD, *Christianity in Talmud and Midrasch.*

([41]) JUSTIN, *Dial.*, 16 et 137; EPIPHANE, *Hoer.*, 29, 9; JÉROME, *Ad Is.*, 5, 18-19; 49, 7; 52, 4; etc. Cf. SCHÜRER, *op. cit.*, II, 463, n. 139.

([42]) ORIGÈNE, *C. Celse*, 1, 32; 33, 69; Cf. *Talmud babyl.*, *Schabbath*, 104 *b*; *Sanhedrin*, 67 *a.*

([43]) LAIBLE, *Jesus Christus im Thalmud*, 17-19; HERFORD, *op. cit.*, 40-43.

([44]) Plusieurs ouvrages considérables ont été consacrés à l'étude de cette légende juive : LAIBLE, *op. cit.;* S. KRAUSS, *Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen;* H. L. STRACK, *Jesus, die Haeretiker und die Christen nach den ältesten jüdischen Angaben.* On peut consulter encore : Th. ZAHN, *Forschungen zur Gesch. des neutestamentlichen Kanons und der altikirchlichen Literatur*, 6 (1900), 266 et s.; LAGRANGE, *Le Messianisme chez les Juifs*, 288 et s.; W. BAUER, *Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentlichen Apokryphen*, 452 et s.; HERFORD, *Christ in Jewish Literature, ap. DCG*, II, 876 et s.

([45]) A. HARNACK, *Lukas der Arzt;* ID., *Die Apostelgeschichte;* ID., *Neue Untersuchungen z. Apostelgeschichte.* — *Contra* : P. WENDLAND, *Die Urchristlichen Literaturformen*, 248 et s. — On trouvera tous les renseignements relatifs à l'étude des *Actes* dans GOGUEL, *Introduction au N. T.*, III. Ajouter JACKSON et LAKE, *The Beginnings of Christianity*, II et III, et CADBURY, *The making of Luke-Acts.*

([46]) Comparez, par exemple, *Act.*, 2, 4 à *I Cor.*, 12, 10 et 30; 13, 1; 14, 2 et s.

([47]) CADBURY, *op. cit.*, 360.

([48]) A. LOISY, *Les Actes des Apôtres*, 108.

([49]) Sur l'histoire de la critique touchant Paul, voyez A. SCHWEITZER, *Geschichte der paulinischen Forschung* et GOGUEL, *op. cit.*, IV.

(50) WERNLE, *Die Quellen des Lebens Jesu*, 4.

(51) On a soutenu le contraire en se fondant sur *II Cor.*, 5, 16. Nous retrouverons ce petit problème.

(52) Toutes les allusions pauliniennes à Jésus sont relevées et commentées par Giessen, 1900. J. KLAUSNER, *Jésus de Nazareth, son temps, sa vie, sa doctrine* (trad. fr., Paris, 1933, 55 et s.).

(53) S. ANGUS, *The Mystery-Religions and Christianity*, 91 et s.; F. CUMONT, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, à l'Index, au mot *Immortalité*.

(54) CONYBEARE, *Myth, Magic and Morals*, 9.

(55) *Hébr.*, 1, 2 et s.; 2, 10-18; 4, 15; 5, 7 et 10; 7, 14 et 26; 13, 12; *I Tim.*, 3, 16; 6, 13; *II Tim.*, 2, 8.

(56) Elles peuvent s'échelonner entre 75 et 125.

(57) Le *canon*, c'est la collection des livres sacrés acceptés par l'Église. Ils sont au nombre de vingt-sept. Leur liste s'est constituée au courant des quatre premiers siècles, et son établissement définitif a donné lieu à de longues contestations entre les Églises. L'organisation de la collection évangélique (*Corpus evangelicum*) est quelque peu postérieure à celle de la collection paulinienne (*Corpus apostolicum*). Dès la fin du IIe siècle il semble qu'on pense assez généralement qu'il n'y ait, en vérité, qu'*un* Évangile présenté sous quatre *formes* différentes. Sur l'histoire du canon, cf. MILLIGAN, *The N. T. documents*, 301 et s. — Résumé copieux dans Th. ZAHN, *Grundriss der Geschichte des neutestamentlichen Kanons* et plus bref en HOLTZMANN, *Die Entstehung des Neuen Testaments;* A GREGORY, *The Canon and Text of the N. T.;* A. SOUTER, *The Text and Canon of the N. T.*

(58) L'histoire de la critique de l'Évangile johannique est retracée *ap.* GOGUEL, *Introduction au N. T.*, II, ch. Ier.

(59) *Jn.*, 2, 13; 5, 1; 7, 10; 10, 22; 12, 1.

(60) *Jn.*, 2, 13; 6, 4; 11, 55.

(61) Nombre de critiques croient aujourd'hui que la rédaction première a subi un ou plusieurs arrangements postérieurs. Cf. H. WENDT, *Die Schichten im vierten Evangelium*, Tubingue, 1911; LOISY, *Le Quatrième Évangile*, 2e éd., 46 et s.; GOGUEL, *Introduction au N. T.*, II, ch. x.

(62) Sur ce point, GOGUEL, *Op. cit.*, II, 553 et s. — Dans un sens parallèle : HOWARD, *The Fourth Gospel in recent Criticism and Interpretation*, 142 à 157; 235. Du reste l'auteur avoue (p. 26) que nous trouvons dans le récit évangélique, tissés ensemble inextricablement, l'historique et le symbolique.

(63) Ajouter à la bibliographie donnée ci-dessus l'article *Evangelien, Synoptische*, de KLOSTERMANN, *ap. RGG* et JÜLICHER, *Einleitung in das N. T.*, 7e, 321.

(64) WENDLAND, *Die urchristlichen Literaturformen*, 192 : *Evangelium ist die Heilsbotschaft dass Jesus der Christus ist. Er ist der Inhalt, nicht der Träger dieser Botschaft.* Le mot *évangile* avait déjà *une couleur religieuse* dans la langue hellénistique. — Cf. DEISSMANN, *Licht vom Osten*, 276 et s., et MOULTON et MILLIGAN, *The Vocabulary of the Greek Testament, ad verbum.* Étude détaillée du terme *ap.* JACQUIER, *Histoire des livres du N. T.*, II, 1 et s. On peut consulter aussi LOISY, *Les Évangiles synoptiques*, I, 3 et s.; 175. HARNACK, *Lhb. der Dogmengeschichte*, I, 65, et MILLIGAN, *St. Paul's Epistle to the Thessalonians*, note E, 141 et s.; STREETER, *The four Gospels. A Study of Origins*, 498.

(65) STREETER, *op. cit.*, 498.

(66) Exposé très sérieux de la question et toutes références utiles *ap.* JACQUIER, *Le N. T. dans l'Église chrétienne.*

([67]) Étude minutieuse de l'évangile de Justin *ap.* LOISY, *op. cit.*, I, 34 et s.

([68]) BOUSSET, *Was wissen wir von Jesus?* 33; HARNACK, *Neue Untersuchungen z. Apostelgeschichte*, 88, qui est très affirmatif.

([69]) *Lc*, 21, 6; 20 et 24.

([70]) GOGUEL, *Introduction au N. T.*, I, 370 et s. (*Mc.*); 441 (*Mt*); 527 (*Lc.*); STREETER, *op. cit.*, 485 et s.; JÜLICHER, *Einleitung in das N. T.*, 304 et s. (*Mc.*); 285 et s. (*Mt.*); 319 et s. (*Lc.*). — Cf. LOISY, *Les Évangiles synoptiques*, I, 14 et 82; SCHMIEDEL, *Die Hauptprobleme der Leben-Jesu-Forschung*, 40.

([71]) GOGUEL, *op. cit.*, I, 365 et s., B.-J. BACON, *Is Mark a Roman Gospel? ap. Harvard Theol. Studies*, 1919. Du même, *Jesus and Paul*, 14 et s.; cf. LAGRANGE, *Evangile selon Saint Marc*, XCIX; WERNLE, *Die Quellen des Lebens Jesu*, 58; HARNACK, *Neue Untersuchungen z. Apostelgeschichte*, 92. Sur la tradition : JACQUIER, *Histoire des livres du N. T.*, II, 431 et s.

([72]) JACQUIER, *op. cit.*, II, 484 et s.; GOGUEL, *op. cit.*, 441 et s.; 526.

([73]) JACQUIER, *Le Nouveau Testament dans l'Église chrétienne* (2e vol.) donne un bon exposé d'ensemble. Cf. NESTLE, *Einführung in das griechische N. T.;* F.-G. KENYON, *Handbook to the textual Criticism of the N. T.;* MILLIGAN, *The N. T. documents.*

([74]) Le *texte reçu* (expression d'Elzévir-1633) est celui dont use l'Église grecque depuis le Ve siècle.

([75]) *Licht vom Osten* de DEISSMANN reste l'ouvrage fondamental. L'édition la plus commode du Nouveau Testament grec est celle d'E. NESTLE : *Novum Testamentum Graece* (Stuttgart, 1907). Pour une étude de détail se reporter à von SODEN, *Die Schriften des N. T.*, II (Berlin, 1913). La grammaire la plus pratique est celle de BLASS-DEBRUNNER, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch* (Göttingen, 1921). Il existe de bons dictionnaires spéciaux (de Grimm, en latin; de Thayer, en anglais; de Preuschen, en allemand; etc.). Une mention spéciale est due à MOULTON et MILLIGAN, *The vocabulary of the Greek Testament illustrated from the Papyri* (Londres, 1914 et s.).

([76]) Bibliographie *ap.* GOGUEL *op. cit. ;* cf. L. de GRANDMAISON, *Jésus-Christ, son message, ses preuves*, 201 et s. ; Marcel JOUSSE, s. j., *Études de psychologie linguistique* (Paris, 1925).

([77]) On ne se rendra bien compte de la portée des remarques que je présente ici en bref qu'avec le secours d'une *synopse;* il en existe une toute récente, en français, du Père LAGRANGE. — Cf. GOGUEL, *op. cit.*, I, chap. IV.

([78]) Les exégètes catholiques, tel le P. Lagrange, résistent encore pour le principe et parce qu'ils ne peuvent faire autrement, mais sans beaucoup de vigueur. Les tentatives qui se produisent de temps en temps contre l'*hypothèse des deux sources* sont très rares et ne viennent plus de l'initiative de professionnels de l'exégèse. Aucune n'a vraiment retenu leur attention.

([79]) WERNLE, dans *Die Quellen des Lebens Jesu*, (35), donne la liste de ce que *Mt.* et *Lc.* ont omis de *Mc.* C'est ce qui s'accordait mal avec leur dessein particulier. Pour plus de détails cf. WERNLE, *Die Synoptische Frage* (les deux premières parties); STANTON, *The Gospels as historical documents*, II, 278 et s.; 326 et s.; CONYBEARE, *Myth, Magic and Morals*, 67. Je n'examine pas, pour le moment, l'hypothèse (P. Schmiedel, J. Weiss, etc.) suivant laquelle *Mt.* et *Lc.* se seraient servis d'une rédaction de *Mc.* antérieure à la nôtre.

([80]) CLUE, *The corrections of Mark adopted by Matthew and Luke*, 1911; CONYBEARE, *op. cit.*, 103 et s.; SCHMIEDEL, *Die Haupt-*

probleme der Leben-Jesu-Forschung, 36 et s.

(81) W. BUSSMANN, *Synoptische Studien*, II (*Zur Redenquelle*), 1-100, a poussé dans le détail la comparaison entre *Mt.* et *Lc.*, en vue de retrouver cette « Redenquelle ».

(82) WERNLE, *Die Quellen des Lebens Jesu*, 49 et s.; HARNACK, *Sprüche und Reden Jesu;* GOGUEL, *Introduction au N. T.*, I, 212 et s.

(83) WERNLE, *op. cit.*, 59; D.-F. BARTH, *Die Hauptprobleme des Lebens Jesu*, 16; LOISY, *Les Évangiles synoptiques*, I, 89; HARNACK, *op. cit.*, 136; J. WEISS, *Das älteste Evangelium*, 372. — Cf. LAGRANGE, *Évangile selon saint Marc*, XLIX; CVII et s.

(84) GOGUEL, *op. cit.*, I, 170; W. BUSSMANN, *op. cit.*, III (*Zu den Sonderquellen*), 89 et s., sur la *Sonderüberlieferung* de *Lc.*; 145 et s., sur celle de *Mt.*

(85) STREETER, *The four Gospels. A study of Origins* (227 et s.), a longuement insisté sur les réserves que je présente ici en bref, et il a proposé de reconnaître quatre documents, représentant quatre traditions locales : Jérusalem, Antioche, Rome et Césarée, à la base de nos Synoptiques. *Mc.* viendrait de Rome et *Q.* d'Antioche.

(86) ZIMMERMANN, *Die historische Werth des ältesten Überlieferung von der Geschichte Jesu im Markusevangelium.*

(87) WREDE, *Das Messiasgeheimnis* et la réplique de J. WEISS dans *Das älteste Evangelium* (1903), lequel, sur le point qui nous intéresse, aboutit sensiblement aux mêmes conclusions.

(88) CONYBEARE, *op. cit.*, 51. Comparez *Mc.*, 6, 30-45; 8, 1 à 13 et 8, 17-20, où Conybeare voit quatre étapes différentes de la même tradition.

(89) LOISY, *Les Évangiles synoptiques*, I, 85. Cf. *Mc.*, 1, 2-3; 4, 11-12; 9, 13, qui ne sauraient être primitifs (Wellhausen).

(90) LOISY, *La légende de Jésus*, dans *RHLR*, 1922, p. 411; — BULTMANN, *Geschichte der synoptischen Tradition*, 1, marque fortement l'influence de la foi de la communauté sur la disposition et l'élaboration de *Mc.*

(91) LOISY, *Les Évangiles synoptiques*, I, 86; WERNLE, *Die Quellen des Lebens Jesu*, 47; SCHMIEDEL, *Die Hauptprobleme der Leben-Jesu-Forschung*, 27. Cf. *Mc.*, 1, 8 et *Mt.*, 3, 11, ou *Lc.*, 3, 22 (dans le texte occidental); *Mc.*, 6, 7-13 et *Lc.*, 10, 1-16, ou *Mt.*, 10; *Mc.*, 13, 18 et *Mt.*, 24, 20, qui rétablit la mention du sabbat.

(92) A. HOFFMANN, *Das Marcusevangelium und seine Quellen. Ein Beitrag zur Lösung der Urmarcusfrage* (Königsberg, 1904).

(93) Sur ces accords, qui sont en petit nombre et d'importance mineure, cf. les remarques de bon sens de STREETER, *The four Gospels*, chap. XI.

(94) HARNACK, *Lukas der Arzt*, 87.

(95) Deux essais sont spécialement intéressants : von SODEN, *Die wichtigsten Fragen im Leben Jesu*, qui tend à isoler en *Mc.* le fond primitif, et celui de WENDLING (*Urmarcus*, Tübingen, 1905, et *Die Entstehung des Marcusevangeliums*, 1908), qui conclut à l'existence de trois couches rédactionnelles, appartenant l'une à un historien, la seconde à un poète, la troisième à un théologien.

(96) Wellhausen est le plus notable tenant de l'opinion qui met *Mc.* avant les *Logia*. La plupart des critiques soutiennent le contraire. Cf. GOGUEL, *Introduction au N. T.*, I, 250 et s.

(97) Cette expression, très déplaisante pour les conservateurs parce qu'elle implique le caractère secondaire de notre *Mc.* canonique, n'est pas non plus en faveur auprès des critiques libéraux qui croient à l'identité du *Mc.* de Papias, du *Mc.* utilisé par *Mt.* et *Lc.*, et du nôtre. Récemment, STREETER, dans *The four*

Gospels (331 et *passim*), est parti en guerre contre ce qu'il nomme l'*Urmarcus fantôme*. Il ne faut rien exagérer.

(98) EUSÈBE, *H. E.*, 3, 39, 15-16.

(99) STREETER, *op. cit.*, 19 et s.

(100) Ed. MEYER, *Ursprung und Anfang des Christentums*, I, 243.

(101) LOISY, *Les Évangiles synoptiques*, I, 28. — Cf. ID., *La légende de Jésus*, 400 et s.

(102) BOUSSET, par exemple, a fini par leur dénier toute valeur. — Cf. *Jüdisch-christicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom*, Tübingen, 1905, 315. On a du mal à croire qu'au temps de la jeunesse de Papias, vers 110 ou 115 peut-être, il existât encore d'authentiques disciples du Seigneur. Songeons qu'un homme qui aurait eu vingt ans en 30, en aurait compté pour lors au moins cent.

(103) EUSÈBE, *H. E.*, 2, 15, 1-2, d'après la sixième *Hypotypose* de Clément d'Alexandrie. — Sur cette tradition : B.-J. BACON, *Is Mark a Roman Gospel?* et ID., *Jesus and Paul*, 14 et s.

(104) Le caractère *éditorial* de notre *Mc.* est probablement à chercher dans l'impression de mystère qu'il cherche à donner. Tout y paraît caché, secret, révélé à demi-mot à un petit groupe d'initiés. Cf., sur ce point, les pénétrantes remarques de CADBURY, *The making of Luke-Acts*, 80 et s.

(105) HARNACK, *Neue Untersuchungen z. Apostelgeschichte*, a proposé une restitution, généralement vraisemblable, des *Logia*, tirée d'une comparaison minutieuse des parties communes — et étrangères à *Mc.* — de *Mt.* et de *Lc.* Cf. CONYBEARE, *Myth, Magic and Morals*, 106 et s.

(103) L'Ancien Testament n'ignorait pas les *logia;* il en présente plusieurs types dont la comparaison avec ceux du Nouveau Testament n'est pas sans intérêt. Cf. BULTMANN, *Geschichte der synoptischen Tradition*, 39 et s.

(107) S. J. CASE, *The historicity of Jesus*, 213 et s., fait remarquer que notre connaissance des *Logia* est assez incertaine pour que la lettre qui désigne, en algèbre, l'inconnue, l'X, leur convienne mieux que *Q*.

(108) Sur la relation entre la *Geschichtsquelle* et la *Redenquelle*, cf. D. W. BUSSMANN, *Synoptische Studien*, II, 157, 203.

(109) STREETER, *The four Gospels. A Study of Origins*, ch. X, donne des raisons sérieuses de croire que *Lc.* contient presque tout *Q* et à peu près dans l'ordre original.

(110) On a prétendu que, du vivant même de Jésus, des sentences les plus frappantes avaient été couchées par écrit, voire que *Q* datait de ce temps-là. — Cf. W. SANDAY, *The Life of Christ in recent research*, 171 et s., et PLUMMER, *An Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Matthew*, X. Ce ne sont là que des *impressions* sans consistance.

(111) J'inclinerais à croire, avec A. LOISY (*La légende de Jésus*, 403 et s.), que, peu à peu, deux cycles de récits s'étaient constitués: l'un dans le cadre de la Galilée et qui ne devait pas être très bien garni; l'autre dans le cadre de Jérusalem, plus copieux, sinon mieux assuré, parce qu'il se rapportait à la mort de Jésus, devenu fait essentiel de sa vie.

(112) On trouvera un très bon schéma de cette reconstruction dans LOISY, *Les Évangiles synoptiques*, I, 176 et s.

(113) LOISY, *op. cit.*, I, 336. — Sur ce désir de voir *s'accomplir l'Écriture* en Jésus, qui pousse jusqu'à l'invention pure et simple d'épisodes, feuilletez SELWIN, *The Oracles in the N. T.* — HARNACK donne comme argument en faveur de l'historicité de *Mc.*, que l'Ancien Testament ne joue presque aucun rôle dans sa tradition

(*Neue Untersuchungen z. Apostelgeschichte*, 95). C'est vrai par rapport à *Mt.* et surtout à *Jn.*, mais nous verrons qu'en valeur absolue des réserves s'imposent.

(114) H. GUNKEL, *Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des N. T.*, 64 et s.; C. CLEMEN, *Religionsgeschichtliche Erklärung des N. T.*, 30 et s., 208 et s.; 223 et s.; BRÜCKNER, *Der sterbende und auferstehende Gottheiland in den orientalischen Religionen und ihr Verhältnis zum Christentum*, 34 et s.; R. REITZENSTEIN, *Hellenistische Wundererzählungen*, 174 et s.

(115) Sur le texte des Évangiles et son histoire, cf. G. MILLIGAN, *The N. T. documents;* F. G., KENYON, *Handbook to the textual criticism of the N. T.* ; E. JACQUIER, *Le N. T dans l'Église chrétienne*, II; B. H. STREETER, *The four Gospels. A Study of origins*, part I; Eb. NESTLE, *Einführung in das griechische Neue Testament*, 1ere partie, 1-59; A. PUECH, *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, I, 475 à 486.

(116) Sur les textes anciens de nos Évangiles, cf. STREETER, *The four Gospels*, 27 et s.

(117) Cf. KENYON, *op. cit.*, Index II, 380. — A titre d'exemple comparez : *Lc.*, 22, 15-20, dans les *témoins* classiques du *texte reçu* et dans le *Codex Bezae*, dit *D*, le grand représentant du texte nommé *occidental.*

(118) *H. E.*, 3, 39, 11. — Résumé suggestif des influences qui ont agi sur l'évolution de la tradition évangélique, *ap.* M. GOGUEL, *Jésus de Nazareth, mythe ou histoire?* 258 et s. Sur le détail, R. BULTMANN, *Geschichte der synoptischen Tradition.*

(119) CADBURY, *ap.* F. JACKSON et K. LAKE, *The Beginnings of Christianity*, II, 263.

(120) Cf. LOISY, *RHLR*, 1922, p. 427; A. FRIEDRICHSEN, *Le problème du miracle dans le Christianisme primitif*, 30.

(121) BALDENSPERGER, *L'apologétique de la primitive Église, son influence sur la tradition des origines et du ministère galiléen de Jésus*, ap. *Rev. de théol. et de philosophie*. Lausanne, 1920, 5-43.

(122) E. RENAN, *L'Antéchrist*, 69 et s.; HOLLMANN, *Welche Religion hatten die Juden als Jesus auftrat?* Halle, 1905, 37 et s.

(123) P. WERNLE, *Die Quellen des Lebens Jesu*, 7. Il n'y a aucune différence spécifique entre les histoires de l'enfance qui ont pris place en *Mt.* et en *Lc.*, et celles que W. BAUER, par exemple, a rassemblées dans *Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentlichen Apokryphen.*

(124) R. BULTMANN, *op. cit.*, 227 : *So sind die Evangelien Kultlegenden.* — K. L. SCHMIDT, *Die Stellung der Evangelien in der allgemeinen Literaturgeschichte* (*ap. Mélanges offerts à Gunkel*), 124 : *Die Evangelien sind kultische Volksbücher oder auch Volkstümmliche Kultbücher.* — G. BERTRAM, dans *Die Leidengeschichte Jesu und der Christuskult*, pense que la Passion, rédigée en vue de la récitation cultuelle, aurait été la première ébauche de la tradition évangélique; FRIEDRICHSEN, *op. cit.*, 18 et s., dans le même sens.

(125) M. GOGUEL, *op. cit.*, 270 et s.; CADBURY, *op. cit.*, II, 191, n. 1.

(126) CADBURY, *The making of Luke-Acts*, 29, généralise cette remarque et pense que l'existence des cinq premiers livres du Nouveau Testament est un miracle plus grand que tous ceux qu'ils contiennent.

(127) C'est BULTMANN, *Geschichte der synoptischen Tradition*, qui a mené cette enquête avec le plus de rigueur. Cf. GOGUEL, *op. cit.*, 230 et s.

(128) Sur ce point, cf. JACKSON et LAKE, *op. cit.*, II, chap. premier.

(129) BULTMANN, *op. cit.*, 226.

(130) Comparez encore *Lc.*, 14, 26, et *Mt.*, 10, 37, sur les sentiments filiaux. Cf. W. BOUSSET,

Was wissen wir von Jesu? 49 et s.

(131) BOUSSET, *op. cit.*, 53.

(132) CONYBEARE, *Myth, Magic and Morals*, 137; cf. L. VÉNARD, *Les origines chrétiennes*, *ap.* J. BRICOURT, *Où en est l'histoire des religions?* 176.

(133) Von SODEN, *Hat Jesus gelebt?* 24.

(134) Cela a été écrit en 1863.

(135) RENAN, *Vie de Jésus*, XLIV.

(136) HARNACK, *Lukas der Arzt*, IV et s.

(137) LOISY, *Les évangiles synoptiques*, I, 82. Cf. *Autour d'un petit livre*, 88.

(138) R. OTTO, *Leben und Wirken Jesu nach historisch-kritischer Auffassung*, 17.

(139) H. GUNKEL, *Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des N. T.*, 64; même impression chez JÜLICHER, *Die Religion Jesu und die Anfänge des Christentums bis zum Nicaenum*, *ap. Die Kultur der Gegenwalt*, 46, et ID., *Hat Jesus gelebt?* 269. D. F. BARTH, *Die Hauptprobleme des Lebens Jesu*, 22; BOUSSET, *Was wissen wir von Jesu?* 43.

(140) Von SODEN, *op. cit.*, 16.

(141) ZIMMERMANN, *Die historische Werth der ältesten Überlieferung von der Geschichte Jesu im Markusevangelium*, 12; WERNLE, *Die Quellen des Lebens Jesu*, 70; O. SCHMIEDEL, *Die Hauptprobleme der Leben-Jesu-Forschung*, 47.

(142) J'ai emprunté les formules à von SODEN, *op. cit.*, 25 et s.; BOUSSET, *op. cit.*, 43 et s.; JÜLICHER, *Hat Jesus gelebt?* 26 et s., c'est-à-dire à des ouvrages de combat dressés contre les mythologues. Ce sont, d'ailleurs, celles de la plupart des critiques libéraux. Cf. également L. VÉNARD, *op. cit.*, 176 et s.

(143) Bibliographie, *ap.* JAMES, *The Apocryphal N. T.*, Oxford, 1924, XXIX.

(144) LOISY, *Les Évangiles synoptiques*, I, 200; WERNLE, *Die Quellen des Lebens Jesu*, 6. — Cf. spécialement A. SCHMIDTKE, *Neue Fragmente und Untersuchungen zu den judenchristlichen Evangelien.* Leipzig, 1911.

(145) Cf. HENNECKE, *Handbuch zu den neutestamentlichen Apokryphen.* Les textes dans TISCHENDORF, *Evangelia apocrypha;* Ch. MICHEL et P. PEETERS, *Les Évangiles apocryphes.* Traduction allemande, accompagnée de notices précieuses, *ap.* HENNECKE, *Neutest. Apokryphen.* Sur l'utilisation de ces fantaisies : DONEHOO de QUINCEY, *The apocryphal and Legendary Life of Christ* et W. BAUER, *Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentlichen Apokryphen.*

(146) Tous ces fragments ont été publiés dans H. LIETZMANN, *Kleine Texte für theologische und philologische Vorlesungen und Übungen* (nos 11 et 31); la meilleure édition est celle de Ev. WHITE, *The Sayings of Jesus from Oxyrynchus.* Voir aussi Ern. BUONAIUTI, *Delli extracanonici di Gesu*, Rome, 1925.

(147) Cf. WHITE, *op. cit.*, XXXVIII.

(148) ID., *ibid.*, XL et s.

(149) ID., *ibid.*, LXVII.

(150) Le texte grec, mutilé, peut en effet se restituer ainsi : καὶ ἡ βασ[ιλεία τῶν οὐρανῶν] ἐντὸς ὑμῶν [ἐ]στι.

(151) Le meilleur recueil est A. RESCH, *Agrapha.* En français : E. BESSON, *Les Logia agrapha.* Bihorel-lez-Rouen, 1923.

(152) Toute cette littérature a été exploitée particulièrement par DONEHOO de QUINCEY, *op. cit.*, et W. BAUER, *op. cit.* — *Le Protévangile de Jacques* a été publié avec une bonne traduction française par MICHEL et PEETERS, *op. cit.*, I.

(153) Cf. BARTLET, *The New Testament in the apostolic Fathers*, New York, 1905.

(154) On trouve tout ce qui est nécessaire à une étude d'ensemble dans METZGER et de MILLOUE, *Matériaux pour servir à l'histoire*

des origines orientales du Christianisme. Cf. CLEMEN, *Religionsgeschichtliche Erklärung des N. T.*, 5 et s.; LA VALLÉE-POUSSIN, *Le bouddhisme et les Évangiles canoniques*, *ap. RB*, 1906, p. 353 et s.; A. BERTHOLET, *Buddhismus und Christentum*, Tubingue, 1914; E. JACQUIER, *Histoire des livres du N. T.*, II, 350. Plusieurs ouvrages considérables, notamment de R. Seydel, de A.-J. Edmunds, de A. van den Bergh van Eysinga, ont été consacrés à la question. Le plus récent que je connaisse (R. GARBE, *Indien und das Christentum*, Tubingue, 1914) réduit à quatre passages du Nouveau Testament l'influence du bouddhisme. Parallèlement et à titre de curiosité je signale le livre de JEREMIAS, *Babylonisches im N. T.*, Leipzig, 1905.

(155) WELLHAUSEN, *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, 148; CADBURY, *ap.* JACKSON et LAKE, *The Beginnings of Christianity*, II, 263.

(156) Ed. MEYER, *Ursprung und Anfang des Christentums*, I, 134 à 148.

(157) Les thèses de l'école ont été exposées par R. BULTMANN, *Die Erforschung der synoptischen Evangelien* (*Aus der Welt der Religion*, n° 4), Giessen, 1925; mais la meilleure étude d'ensemble sur elles est celle d'Erich FASCHER, *Die Formgeschichtliche Methode. Eine Darstellung und Kritik*, Giessen, 1924. — On lira avec profit divers articles et analyses de M. Goguel donnés, ces années dernières, à la *RHPR* de Strasbourg, à propos des tendances et des œuvres de l'école en cause.

(158) Il est même assez surprenant de voir une critique aussi radicalement négatrice que celle de Bultmann (dans *Gesch. der synoptischen Tradition*) aboutir (dans *Jesus*) à une sorte de restauration en sentiment, bien faite pour réjouir les conservateurs.

(159) Pour la bibliographie de la question antérieure à 1914, je renvoie à mon petit livre *Le Problème de Jésus.* Ajouter, *du côté des mythologues* : A. DREWS, *Das Markus-Evangelium als Zeugnis gegen die Geschichtlichkeit Jesu*, Iéna, 1921. — Du même, *Die Leugnung der Geschichtlichkeit Jesu in Vergangenheit und Gegenwart*, 1926; R. STAHL, *Le document* 70. Paris-Strasbourg, 1923; G. A. van den BERGH van EYSINGA, *Die holländische radikale Kritik des Neuen Testaments*, Iéna, 1912; A. DREWS, *Le mythe du Christ;* J. M. ROBERTSON, *The historical Jesus. A survey of positions*, Londres, 1916; A. C. HEADLAM, *The Life and Teaching of Jesus the Christ;* Ed. DUJARDIN, *Le dieu Jésus. Essai sur les origines et la formation de la légende évangélique.* Paris, 1927; — P. L. COUCHOUD, *Jésus le Dieu fait homme*, a repris l'ensemble du problème dans un plaidoyer pressant, et qui n'est pas sans adresse; mais pour ma part je le juge radicalement inopérant; — *du côté des historiens* : CONYBEARE, *The historical Christ;* S. J. CASE, *The historicity of Jesus*, avec ample bibliographie. — A. LOISY dans *Histoire et mythe à propos de Jésus-Christ*, Paris, 1938, a soumis le livre de P. L. COUCHOUD ci-dessus nommé à un examen critique rigoureux et décisif. — *Point de vue catholique* : M. LEPIN, *Le Christ Jésus, son existence historique et sa divinité.* Paris, 1930, 1re partie.

(160) Notamment dans *Le problème de Jésus* (1914), dans une étude de COUCHOUD, *Le mystère de Jésus*, *ap. RHR*, 1926, et dans un chapitre du recueil de conférences intitulé *Jésus et la conscience moderne*, Paris, 1928, 5-28 : *Le Jésus de l'histoire.*

(161) GUIGNEBERT, *Le problème de Jésus*, 42 et s.

(162) BULTMANN, *Jesus.* Importante recension de Lohmeyer, *ap. TLZ*, 17 sept. 1927.

(163) J'emprunte les termes du

réquisitoire à Kalthoff et à Drews, mais le fond s'en retrouve chez tous les négateurs ou à peu près.

(164) Ils ne sont pas tous Allemands; ils pullulent en Angleterre et en Amérique et ne sont pas inconnus en France. Quelques catholiques commencent à les imiter avec plus ou moins de bonheur.

(165) COUCHOUD, *Le mystère de Jésus*, 186 et s. : « *Le vrai historien n'est pas historiciste.* »

(166) « *C'est à Paul qu'il faut demander la plus sûre information sur les débuts de la foi* », écrit Couchoud, *op. cit.*

(167) COUCHOUD, *op. cit.*, 77-90.

(168) ID., *ibid.*, 186.

(169) GUIGNEBERT, *Le problème de Jésus*, 85 et s.

(170) ID., *ibid.*, 78 et s.

(171) ID., *ibid.*, 88 et s.

(172) ID., *ibid.*, 95 et s.

(173) ID., *ibid.*, 107 et s.

(174) ID., *ibid.*, 118 et s.

(175) COUCHOUD, *Le mystère de Jésus*, 87 et s.

(176) ID., *ibid.*, 39, 43 et s.

(177) GUIGNEBERT, *Le problème de Jésus*, 123 et s.

(178) ID., *ibid.*, 124 et s.

(179) ID., *ibid.*, 130 et s.

(180) Dès *Mt.*, 1, 22, paraît la formule caractéristique : τοῦτο δὲ ὅλον γέγονεν ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν ὑπὸ κυρίου διὰ τοῦ προφήτου λέγοντος... = *Or, tout cela se fit pour que s'accomplît la parole du Seigneur* (Iahvé) *dite par le prophète.* Cf. *Mt.* 2, 5; 2, 15 et 17; 3, 3; 4, 14; 8, 17; 13, 35; 21, 4; etc.

(181) Cf. LOISY, *RHLR*, 1922, 22.

(182) W. SCHMIDT, *Die Bedeutung des Namens*, 1912; CONYBEARE, *Myth, Magic and Morals*, 235 et s., le chapitre intitulé *Magic use of the names;* HEITMÜLLER, *Im Namen Jesu*, 68 et s.; CLEMEN, *Religionsgeschichtliche Erklärung des N. T.*, 182 et s.; F. CUMONT, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, 140 et 143; HARNACK, *Mission und Ausbreitung des Christentums in die drei ersten Jahrhunderten*, I, 124 et s.; MASPÉRO, *Études de mythologie et d'archéologie égyptiennes*, II, 298; FOSSEY, *Magie assyrienne*, 56, 58, 95; HENRY, *Magie dans l'Inde*, 31. Il s'agit bien d'une croyance répandue dans tout le monde antique.

(183) REITZENSTEIN, *Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur*, 20; ID., *Hellenistische Wundererzählungen*, 123.

(184) Sur la puissance des noms divins chez les Juifs, DUSSAUD, *Introduction à l'histoire des religions*, 184.

(185) *Pirke R. Eliezer*, 32.

(186) Sur la *vie des mots* et l'importance du nom dans l'ancien Israël, cf. KREGLINGER, *La religion d'Israël*, 149 et s. Sur la force magique de certaines formules juives : ORIGÈNE, *C. Celse*, 4, 33.

(187) Cf. HEITMÜLLER, *Im Namen Jesu, passim;* W. BOUSSET, *Kyrios Christos. Geschichte des Christusglauben von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus*, 107, qui remarque que, dans la communauté paulinienne, le culte du nom du Seigneur prend la place du culte juif du nom de Jahvé.

(188) Sur la puissance de ce *nom* de Jésus dans le monde des esprits, cf. ORIGÈNE, *C. Celse*, 8, 58; BOUSSET, *op. cit.*, 104 et s.

(189) Il ne faut pas oublier que les fidèles du Seigneur Jésus sont *ceux qui invoquent son nom* (*I Cor.*, 1, 2) et que *ceux qui l'ont reçu* et à qui *il a donné pouvoir de devenir enfants de Dieu*, sont *ceux qui croient en son nom* (*Jn.*, 1, 12).

(190) KLOSTERMANN, *Das Markusevangelium*, 4.

(191) JENSEN, *Das Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur*, 820; *EB*, *Jeshua* et *Joshua.*

(192) *EB*, *Names*, § 84; DEISSMANN, *Die Urgeschichte des*

Christentums im Lichte der Sprachforschung, 23 et s.

([193]) En *Mt.*, 1, 21, l'ange dit à Joseph : « *Tu lui donneras le nom de Jésus, car il sauvera son peuple de ses péchés.* » L'Évangéliste traduit donc *Jésus* par *Sauveur*. En *Lc.*, 1, 31, c'est aussi l'ange qui dit à Marie : « *Tu l'appelleras Jésus et il sera grand et on le nommera Fils du Très Haut.* » Pour lui, c'est, en quelque sorte, cette qualité de Fils de Dieu qu'implique le nom de Jésus.

([194]) Καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἐμμανουήλ — *Lc.*, 1, 31, ne rappelle pas ce texte, mais il l'a évidemment présent à l'esprit, puisqu'il en calque la formule : καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν, dit son ange à Marie.

([195]) Cf. spécialement B. SMITH, *Der vorchristliche Jesus*, 15 et s.; ID., *Ecce Deus*, 64 et s.; A. DREWS, *Die Christusmythe*, 17 et s.; 47 et s.

([196]) Cf. *EB*, art. *Nazarene, Nazareth, Nazarite;* KEIM, *Geschichte Jesu von Nazara.*, Zurich, 1867-72, 3 vol., I, 319 et s.; II, 421 et s.; SCHWEITZER, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, 464 et s.; FRIEDLAENDER, *Synagoge und Kirche in ihren Anfängen*, 124-156; SALVATORELLI, *Il significato di Nazareno;* CLEMEN, *Religionsgeschichtliche Erklärung*, 238 et s.; E. ABBOTT, *The fourfold Gospel*, I : *The Beginnings*, app. I; G. MOORE, *Nazarene and Nazareth*, dans JACKSON et LAKE, *The Beginnings of Christianity*, I, 426 et s.; P. SCHWENE, *Nazareth und Nazaräer*, *ap.* *ZWT*, 1912, 56-67; GUIGNEBERT, *La vie cachée de Jésus*, 59 et s.; R. EISLER, *op. cit.*, II, 18 et s. Indications bibliographiques plus nombreuses *ap.* W. BAUER, *Griechisch-Deutches Wörterbuch zu den Schriften des N. T.* Giessen, 1928, au mot Ναζωραῖος, col. 839 et s.

([197]) Plus exactement, elle se nomme *En-Nasira*. Du reste, la forme ancienne du nom était peut-être plutôt Ναζαρά que Ναζαρέθ ; c'est celle que donne EUSÈBE, *H. E.*, 1, 7, 14, d'après Julius Africanus. La plus ancienne transcription juive connue (dans les Hymnes de Qalir, vers l'an 900) donne *Natzereth*. Cf. R. T. HERFORD, *Christianity in Talmud and Midrasch*, 52.

([198]) Je dis « la plupart », parce que divers essais, d'ailleurs malheureux, ont été tentés pour retrouver la patrie de Jésus, en Galilée, ailleurs que dans la petite ville de Nazareth. Cheyne a cru que *Nazareth* signifiait la *Galilée;* Burrage, que le mot désignait un district de la Pérée; Burkitt, qu'il s'appliquait à Chorazim, etc.

([199]) Cf. particulièrement : B. SMITH, *Der vorchristliche Jesus*, 42 et s.; ID., *Ecce Deus*, 285 et s.; l'étude intitulée *Eine Stadt genannt Nazareth;* A. DREWS, *Die Christusmythe*, I, 25 et s.

([200]) Naturellement, les Nazaréens d'aujourd'hui savent où est le *Précipice*; sur place on a du mal à les en croire.

([201]) *H. E.*, 1, 7, 14.

([202]) HIERON., *Onomasticon*; EPIPH., *Haer.*, 1, 136.

([203]) Exemples : en *Mc.*, 1, 24 et 10, 47, plusieurs grands témoins donnent Ναζαρηνός, d'autres Ναζωραῖος et le Codex D porte Ναζορενός. Cf. de même les variantes de *Mc.*, 14, 67, de *Lc.*, 4, 34 et 24, 19, etc.

([204]) G. F. MOORE, *Judaism in the first Centuries of the Christian Era*, 428, cite un exemple. Il existe en Galilée une ville que Josèphe nomme Ἰωτάπατα et le Talmud *Yotpat* ; elle a donné naissance à un rabbin appelé R. Menahem *Yodpa'a* (*Yotpaya*), mot qui, en grec, donnerait Ἰωδπαῖος ou Ἰωθπαῖος. Le *t* final féminin est tombé dans la dérivation.

([205]) E. NESTLE, *He shall be called a Nazarene*, *ap.* *Expos. Times*, août 1908, XIX, 523.

([206]) C'est en somme la thèse que plaide MOORE, *op. cit.*, 427. Il rappelle que BURKITT (*Syriac forms of N. T. proper names*, 1913) a relevé, dans l'Ancien Testament, dix cas où le ζ paraît tenir la place du tsadé, et qu'on pourrait allonger la liste en tenant compte des variantes des manuscrits; il y en a même quelques exemples dans Josèphe. Il convient de remarquer que Burkitt considère ces *cas* comme des erreurs de graphie et qu'il refuse de dériver Ναζωραῖος de *noṣri*, parce que ce mot s'écrit avec un tsadé. Cependant, si l'on considère que la traduction syriaque de la Bible chrétienne (la *Peshitto*) rend toujours Ναζωραῖος par Nasraya et Νωζαρεθ par *Naṣrat, avec un tsadé,* on peut accorder que le passage d'une lettre à l'autre, se produisant du grec à l'araméen, a bien pu se produire aussi de l'araméen au grec. Enfin, il n'est pas impossible que l'attraction du mot Ναζιραῖος = *nazir* ait imposé en quelque sorte le ζ à Ναζωραῖος.

([207]) En *Act.*, 26, 9, Paul est censé confesser qu'autrefois il a agi « *contre le nom de Jésus le Nazaréen* » (πρὸς τὸ ὄνομα Ἰησοῦ τοῦ Ναζωραίου).

([208]) Pour le détail, cf. GUIGNEBERT, *La vie cachée de Jésus*, 67 et s.

([209]) Le meilleur argument en faveur de la véracité d'Épiphane est sans doute dans le fait qu'il existe encore des Mandéens, qui ne sont pas chrétiens et se nomment eux-mêmes *Nazoréens*. Partant de ce fait, LIDZBARSKI, (*Mandäische Liturgien*, 1920, XVI), a rapproché *Jesus der Nazoräer* de *Enosh der Nazoräer*, signalé par BRANDT (*Mandäische Schriften*, 93) et conclu que Jésus portait bien le nom de la secte. REITZENSTEIN (*Das iranische Erlösungsmysterium*, Bonn, 1921, VI) juge cette explication décisive; il faudra voir, quand nous serons un peu plus au clair sur l'histoire ancienne des Mandéens, s'ils en ont une.

([210]) SIDERSKI, *ap. RHR*, *Bulletin de la Société Ernest Renan*, mai 1921 - juin 1922, p. 51 et s.; il s'appuie sur *Num.*, 6, 7, qu'il traduit : « *Il ne se souillera point à la mort de son père, car il porte sur sa tête la couronne* (*nezer*) *de son Dieu.* » Le sens de *nezer*, qu'on traduit d'ordinaire ici par *consécration* (*Weihe*, *ap.* KAUTZSCH, *Die Heilige Schrift des Alten Testaments*, I, 193), lui paraît précisé par *II Sam.*, 1, 10, qui donne certainement : « *J'ai pris la couronne* (*nezer*) *qui était sur sa tête.* »

([211]) En *Juges*, 13, 7 et 16, 17, les manuscrits nous donnent comme des leçons équivalentes les deux mots ἅγιος et ναζειραῖος. L'équivalence des deux mots est encore attestée par le célèbre passage d'Hégésippe, rapporté par EUSÈBE, *H. E.*, 23, 5, qui décrit les mérites de Jacques, frère du Seigneur, comme ceux d'un *nazir* et qui précise : « *Dès le ventre de sa mère, il fut saint* (ἅγιος ἦν). » C'est ce que *Juges*, 13, 5, disent de Samson : ναζίρ θεοῦ ἀπὸ τῆς κοιλίας. Et ces textes font songer à l'Annonciation lucanienne où l'ange dit à Marie : « *C'est pourquoi le saint qui naîtra* (τὸ γεννώμενον ἅγιον) *sera nommé fils de Dieu.* »

([212]) C'est la thèse que Salvatorelli a soutenue avec beaucoup d'ingéniosité et de force : *Il significato di Nazareno.*

([213]) Cf. *Num.*, 6. — Sur le naziréat, cf. STRACK et BILLERBECK, *Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch*, II, 80-89.

([214]) Peut-être n'est-il pas inutile de remarquer que, dans la première communauté judéo-chrétienne, il y eut probablement des nazirs considérables, dont le fameux portrait de Jacques par Hégésippe est, sans doute, comme la synthèse idéalisée.

([215]) C'est cette considération qui rendrait compte du fait que

j'ai signalé plus haut : Paul n'emploie pas l'expression *le Nazaréen.*

([216]) C'est vraisemblablement à une influence de ce genre qu'il faut rapporter l'adoption de Ναζωραῖος, Ναζαρηνός ou Ναζορηνός, plutôt que celle d'une des transcriptions usitées de nazir: ναζίρ, ναζειραῖος, ναζιραῖος, ναζαραῖος; on ne trouve pas ναζωραῖος pour rendre *nazir.*

([217]) *Jn.* ne paraît pas s'écarter de cette opinion marcienne. Il ne dit rien qui suppose la localisation de la naissance de Jésus ailleurs qu'à Nazareth. Cf. *Jn.* 1, 45. — On lit en *Jn.*, 7, 41 et s. : « *D'autres disaient : C'est le Christ. Mais d'autres disaient : Est-ce de Galilée que le Christ vient? L'Écriture ne dit-elle pas que c'est de la race de David et de Bethlehem, le village d'où était David, que vient le Christ? Il y avait donc division dans la foule à son sujet.* » — CONYBEARE (dans *Myth, Magic and Morals,* 189 et s.) remarque justement que si l'Évangéliste croyait que Jésus était né à Bethlehem, il n'aurait pas manqué si belle occasion de confondre les Juifs incrédules.

([218]) LOISY, *Les Évangiles synoptiques,* I, 197; ID., *L'Évangile selon Marc,* 167; KLOSTERMANN, *Das Markusevangelium,* 8.

([219]) M. J. LAGRANGE, *Évangile selon saint Marc,* 141.

([220]) *I Sam.*, 20, 6 et 28, attribue en effet Bethlehem comme patrie à David. On a émis des doutes sérieux sur la solidité de la tradition dont ce texte se fait l'écho (cf. *EB*, *David,* § 1, n. 2), mais peu nous importe ici.

([221]) *EB*, *Bethlehem.*

([222]) Par exemple CHEYNE, *ap. EB*, *Nazareth,* qui a donné une certaine ampleur à l'exposé de l'opinion dont je parle.

([223]) L'expression matthéenne : *la parole des prophètes* (τὸ ῥηθὲν διὰ τῶν προφητῶν), qui annonce la prédiction en question, n'est pas facile à appuyer d'un texte. Cf. E. KLOSTERMANN, *Das Matthäusevangelium,* 167; SALVATORELLI, *Il significato di Nazareno,* 8 et s. — Dans l'Antiquité, saint Jérôme pensait que *Mt.* n'avait pas cité littéralement son texte (*non verba de scripturis sumpsisse, sed sensum*); Jean Chrysostôme croyait plutôt qu'il avait utilisé une prophétie perdue depuis. De nos jours on a pensé (LOISY, *Les Évangiles synoptiques,* I, 376), que *Juges,* 13, 5, lu dans le grec des Septante, pouvait rendre compte de la citation. C'est le passage où il est dit que Samson sera le *nazir* de Dieu. *Mt.*, selon son habitude, y prendrait les mots qui lui conviennent, en les isolant du contexte. C'est possible. Mais je crois qu'on peut songer plutôt à *Deutéronome,* 33, 16 : « *Que la bénédiction de celui qui habite dans le buisson vienne sur la tête de Joseph et sur le sommet de la tête de celui qui est nosri parmi ses frères.* » La Vulgate, ici, plus exacte que les Septante, traduit : *super verticem nazarei inter fratres suos.*

([224]) J'ai étudié les deux récits avec quelque détail dans *La vie cachée de Jésus.*

([225]) Quand je dis qu'il *invente,* je force ma pensée; il se peut qu'il ait trouvé les éléments de son « histoire » dans le milieu chrétien où il vit. Et l'on en peut dire autant du rédacteur matthéen. Ces éléments n'en sont pas moins des inventions.

([226]) Je me suis volontairement borné à l'énumération des Apocryphes qui sont étudiés, édités et traduits dans MICHEL et PEETERS, *Les Évangiles apocryphes,* I et II. Pour le contenu des autres, cf. W. BAUER, *Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentlichen Apokryphen,* II, III et IV de la première partie.

([227]) Bibliographie dans SCHWEITZER, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung,* 610 et s., dans W. BAUER, *Das Leben Jesu im Zeitalter...,* 279, n. 1, et dans

SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter J. C.*, I, 19 et s.; *DB, Chronology of N. T.*; *EB, Chronologie;* MOMMERT, *Zur Chronologie des Lebens Jesu;* ENDEMANN, *Die chronologischen Daten des Lebens Jesu*, Leipzig, 1911. Dans ces divers écrits, il s'agit de la chronologie générale de la vie de Jésus, mais la date de la Nativité en marque le départ. J'ai étudié le problème que pose cette date dans *La vie cachée de Jésus*, 23 et s.

(228) SCHÜRER, *op. cit.*, I, 415, n. 167; MOMMERT, *op. cit.*, 191; BRASSAC, *Manuel biblique*, I, 224 et s.

(229) GUIGNEBERT, *op. cit.*, 24 et s. — Cette contradiction rend assez vaine la comparaison classique entre la chronologie synoptique et la johannique. Il n'y a pas de *chronologie synoptique*, et en l'espèce la johannique est inconsistante. Cf. STREETER, *The four Gospels*, 419 et s.; GOGUEL, *Jésus de Nazareth, Mythe ou histoire?* 236 et s.

(230) *Ant.*, 17, 13, 5; 18, 1, 1; 18, 2, 1; il s'agit d'un recensement opéré par Quirinius, légat de Syrie, après la déposition d'Archelaüs, et en vue de l'établissement de l'impôt romain.

(231) KEPLER, *De Jesu Christi salvatoris nostri vero anno natalitio*, 1606, se prononce pour 7 *avant* notre ère; WESTBERG, *Die biblische Chronologie nach Flav. Josephus und das Todesjahr Jesu* (Leipzig, 1910), tient pour l'identification de l'étoile à la comète de Halley et propose l'année +12, etc. Cf. H. VOIGT, *Die Geschichte Jesu und die Astrologie*, Leipzig, 1911; SCHWEITZER, *op. cit.*, 611 et s.

(232) Bibliographie dans SCHÜRER, *op. cit.*, I, 508 et s.; sur le fond de la question : ID., *ibid.*, I, 508 et s., qui me paraît décisif; *EB, Quirinius;* HOLTZMANN, *Handkommentar zum N. T. Die Synoptiker*, I, 315; LOISY, *Les Évangiles synoptiques*, I, 343 et s.; KLOSTERMANN, *Das Lukasevangelium*, 32 et s.; — du point de vue conservateur : W. RAMSAY, *Was Christ born in Bethlehem?* Th. ZAHN, *Einleitung in das N. T.*, II, 395 et s.; 415 et s.; du point de vue catholique : BRASSAC, *Manuel biblique*, I, 281 et s.; LAGRANGE, *Où en est la question du recensement de Quirinius, ap. RB*, janv. 1911; Ed. MEYER, *Ursprung und Anfang des Christentums*, I, 46 et s., a aussi pris la défense de cette chronologie. Cf. également CICHORIUS, *Chronologisches zum Leben Jesu, ap. ZNTW*, XXII, 1923, p. 16 et s.

(233) Αὕτη ἀπογραφὴ πρώτη ἐγένετο ἡγεμονεύοντος τῆς Συρίας Κυρηνίου. — Le sens que j'ai adopté est celui auquel s'arrêtent aujourd'hui les plus récents traducteurs (Crampon, Loisy, Goguel, Moffatt, Klostermann); il a pourtant été contesté et on a proposé de traduire : « *Ce recensement fut le premier de ceux qui eurent lieu sous Quirinius, durant son gouvernement de Syrie* », ou même : « *Ce fut le recensement qui se fit avant que Quirinius ne fût gouverneur de Syrie.* » Je ne crois pas que ces deux traductions tendancieuses aient chance d'être exactes; mais enfin, le sens ne s'impose peut-être pas impérieusement.

(234) L'arsenal des partisans de la véracité de *Lc.* reste l'étude de HUSCHKE, *Über den Census und die Steuerverfassung der früheren römischen Kaiserzeit*, 1847; ils y ajoutent surtout RAMSAY, *Quirinius, governor of Syria, ap. Athaeneum*, 10 août 1912; BARTON, *Archaeology and the Bible.* Philadelphie, 1917, p. 432 et s. Pour le détail de la discussion, cf. GUIGNEBERT, *La vie cachée de Jésus*, 27 et s. et les notes; *contra* : LAGRANGE, *Le Judaïsme avant Jésus-Christ*, 210 et s.

(235) Jos., *Bell. Jud.*, 2, 8, 1.

(236) SCHÜRER, *Geschichte des*

jüdischen Volkes im Zeitalter J. C., I, 326 et s.

([237]) GUIGNEBERT, *op. cit.*, 179, n. 18 et 19.

([238]) SCHÜRER, *op. cit.*, I, 322 et s. *Contra* : A. C. HEADLAM, *The Life and Teaching of Jesus the Christ*, 54, qui tient pour — 12 et + 6.

([239]) Les *Actes*, 5, 37, en témoignent : « *Après lui s'est levé Judas le Galiléen, aux jours du recensement* » (ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς ἀπογραφῆς).

([240]) N'oublions pas que le rédacteur des *Actes*, 5, 36 et s., se trompe paisiblement de quarante ans, en plaçant la révolte de Theudas avant celle de Judas le Galiléen.

([241]) GUIGNEBERT, *op. cit.*, 38 et s.

([242]) Meyer lui-même, qui juge cette évaluation vraisemblable, sur d'assez pauvres raisons, convient pourtant qu'elle fait plutôt figure de conjecture que de tradition (*Ursprung und Anfang des Christentums*, I, 50).

([243]) Annas n'est pas Grand Prêtre la quinzième année du règne de Tibère, ni en même temps que Caïphe. Le premier gouverna le Temple de 6 à 15 et le second de 18 à 36.

([244]) Sur ces singularités, qui prouvent seulement la totale incertitude de la chronologie chrétienne touchant Jésus, cf. S. REINACH, *Cultes, Mythes et Religions*, III, 18 et s.

([245]) Sur Denys le Petit, cf. A. RÉVILLE, *Jésus de Nazareth*, I, 403; Von SODEN, *ap. EB, Chronology*, col. 807.

([246]) BRASSAC, *Manuel biblique*, I, 224 et s. — Sur quelques computations plus récentes, cf. SCHWEITZER, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, 610 et s.

([247]) Les textes essentiels sur la question sont bien groupés dans H. KELLNER, *Heortologie*, 96 et s. Ce livre a été traduit en français : *L'année ecclésiastique et les fêtes des saints dans leur évolution historique*. Voir aussi DUCHESNE, *Culte*, 3, 257 et s. FRAZER, *Adonis*, 3, 1, 304 et s., et *Balder the Beautiful*, I, 246 et 331 et s.

([248]) Les deux dates rivales du 25 décembre et du 6 janvier sont, en réalité, sorties d'une computation pascale. Ici, on fixait la Crucifixion au 6 avril et là au 25 mars; comme on admettait que la vie du Seigneur avait réalisé la perfection chronologique donc enfermé un nombre plein d'années, sans fraction, on pensait qu'il était mort à la date anniversaire de son Incarnation. En comptant neuf mois à partir du 6 avril, on obtenait le 6 janvier; et on avait le 25 décembre si on partait du 25 mai. — Cf. Dom B. BOTTE, *Les origines de la Noël et de l'Épiphanie*. Louvain, 1932, 59 et s.

([249]) Le rapprochement entre le Christ et le Soleil est fréquent dans l'ancienne littérature chrétienne. Cf. KELLNER, *op., cit.*, 113, n. 3, et surtout l'étude très poussée de F. J. DOELGER, *Die Sonne der Gerechtichkeit und der Schwarze*. Munster, 1919, et *Sol salutis*. Munster, 1920.

([250]) On trouvera une étude sommaire de la question dans GUIGNEBERT, *La vie cachée de Jésus*, 43 et s., et une bibliographie, 132. Y ajouter Ed. MEYER, *Ursprung und Anfang des Christentums*, I, 52 et s., et BULTMANN, *Geschichte der synoptischen Tradition*, 175 et s., tous deux du plus haut intérêt.

([251]) Ed. MEYER, *op. cit.*, I, 52 et s., a bien marqué le caractère de ces récits légendaires.

([252]) W. BAUER, *Das Leben Jesu...*, 74-82; DONEHOO de QUINCEY, *The apocryphal and legendary Life of Christ*, 63-76.

([253]) Von SODEN, *Genealogies of Jesus*, *ap. EB*, les histoires générales de Jésus et les commentaires de *Mt.* et *Lc.*; GUIGNEBERT, *op. cit.*, ch. III. — Cf.

GOGUEL, *La vie de Jésus*, chap. IX, p. 325 et s.

(254) Ed. MEYER, *op. cit.*, I, 72.

(255) CHEYNE, *Joseph in N. T.*, *ap. EB*, § 2-10; W. BAUER, *op. cit.*, 4-8. — Du point de vue catholique, cf. SONVAY, *Joseph (saint)*, *ap. CE*, VIII, 504-506.

(256) P. Schmiedel, *Mary*, *ap. EB*; D. A. von LEHNER, *Die Marienverehrung in den ersten Jahrhunderten;* G. HERZOG, *La Sainte Vierge dans l'histoire.* Du point de vue catholique, cf. A. J. MAAS, *Virgin Mary*, *ap. CE*, XV, 464 et s.

(257) SCHMIEDEL, *Mary*, § 21, et BAUER, *op. cit.*, 8-21.

(258) B. WEISS, *ap.* H. A. W. MEYER, *Kritisch. exegetischer Kommentar über das N. T.*, (1901) *ad Lc.*, 1, 27; A. PLUMMER, *A critical and exegetical Commentary on the Gospel according to St. Luke*, 21.

(259) ÉPIPHANE, *Hoeres.*, 78, notamment 11, 12, 24, témoigne que ce travail légendaire n'était pas encore terminé au courant du IVe siècle; LUCIUS, *Les origines du culte des saints dans l'Église chrétienne*, 570 et s., et 689 et s.

(260) *I Cor.*, 1, 18, 23-24; 2.

(261) Le caractère artificiel de ces deux discours ne fait pas de doute, mais l'idée sur laquelle je mets ici l'accent a toute chance d'être fort ancienne et de représenter vraiment la première forme de l'exaltation divine de Jésus. — Cf. *Act.*, 13, 33, où il est dit que Dieu a ressuscité Jésus « *selon qu'il est écrit dans le psaume deuxième. Tu es, toi, mon fils, et moi je t'ai engendré aujourd'hui.* »

(262) LAGRANGE, *Le Messianisme chez les Juifs*, 223.

(263) A. BERTHOLET, *Biblische Theologie des Alten Testaments*, 446, et LAGRANGE, *op. cit.*, 216 et s.

(264) MEYER remarque justement (*Ursprung und Anfang des Christentums*, I, 61) que la descendance de David est, en l'espèce, un simple « *postulat religieux* ».

(265) KLOSTERMANN, *Das Matthäusevangelium*, 151, rappelle les principales explications proposées. Cf. LAGRANGE, *Évangile selon saint Matthieu*, 2.

(266) Cf. *Gen.*, 5, 1 : « *Voici le livre de la génération des hommes.* » Les noms viennent de *I Chron.*, 1, 34; 2, 1-5; *ibid.*, 3, 17; *ibid.*, 3, 19; *Esdras*, 3, 2; sauf ceux de Zorobabel et de Salathiel, ceux de la troisième série nous sont à la vérité inconnus et nous ne savons pas d'où ils sont tirés.

(267) Le chiffre messianique, qui est 7, doit être à la base de cette supputation, qui s'interprète sans doute par $7 \times 11 = 77$ ou $7 \times 10 + 7 = 77$.

(268) La liste matthéenne, qui devrait compter 42 noms (14×3), n'en porte, en effet, que 40; les 56 degrés de *Lc.* ne se rencontrent d'ailleurs pas dans tous les mss. Rien n'était plus aisé pour un copiste que de se tromper, par redoublement ou omission, en reproduisant cette longue kyrielle de noms propres. Cf. GUIGNEBERT, *La vie cachée de Jésus*, 194, n. 14, sur les variantes principales.

(269) Cf. GOGUEL, *Jésus de Nazareth*, 107 et s.

(270) SCHWEITZER, *Die psychiatrische Beurteilung Jesu*, 17.

(271) ÉPIPHANE, *Hoer.*, 30, 14.

(272) BOUSSET, *Kyrios Christos*, 4, remarque qu'en *Mc.*, 11, 9, Jésus n'est pas qualifié explicitement de *Fils de David*, mais seulement de ὁ ἐρχόμενος = *Celui qui doit venir*, c'est-à-dire de *Messie*.

(273) MEYER, *op. cit.*, I, 63.

(274) LOISY, *Le Quatrième Évangile*, deuxième édition, 274 et s. L'opinion que le Christ est le Seigneur de David se fonde aisément sur le *Ps.* 110, 1 : « *Le Seigneur a dit à mon Seigneur : Assieds-toi à ma droite* ». Le premier Seigneur est Iahvé, le second est le Christ et c'est David qui est censé chanter. — Cf. *Mc.*,

12, 35-37, qui témoignerait dans le même sens que nos textes johanniques, toute réserve faite, du reste, sur l'authenticité de cette singulière *sortie* de Jésus. Cf. HARNACK, *Erforschtes und Erlebtes*, 439.

(275) GUIGNEBERT, *op. cit.*, 92 et s.

(276) Cf. les règles du *lévirat*, *ap. Deutéronome*, 25, 5-10.

(277) JULIUS AFRICANUS, *ap.* EUSÈBE, *HE*, 1, 7, 4.

(278) A la fin du XVe siècle, si c'est bien, comme on le voit, Annius de Viterbe qui est l'inventeur de cette explication.

(279) *Lc.*, I, 27 : « *Or... l'ange Gabriel fut envoyé par Dieu ...* 28 : *à une vierge fiancée à un homme appelé Joseph, de la maison de David.* » — *Ibid.*, 2, 4 : « *Et Joseph aussi monta de la Galilée ... dans la ville de David ... parce qu'il était de la maison et de la famille de David.* »

(280) LOISY, *Les Évangiles synoptiques*, I, 316; BOUSSET, *op. cit.*, 4; D. F. STRAUSS, *Vie de Jésus*, I, 164; RÉVILLE, *Jésus de Nazareth*, I, 4; KLOSTERMANN, *Das Matthäusevangelium*, 153.

(281) C'est l'explication que donnait déjà ORIGÈNE, *In Rom.*, 1, 3, et elle est généralement acceptée. Cf. LOISY, *op. cit.*, I, 317; KLOSTERMANN, *op. cit.*, 156; P. FEINE, *Theologie des N. T.*, 139; etc.

(282) Pour le détail, cf. SCHMIEDEL, *Mary*, § 14; GUIGNEBERT, *op. cit.*, 97 et s.

(283) *Hoer.*, 30, 14.

(284) EUSÈBE, *H. E.*, 6, 17.

(285) Le *Syrus sinaïticus* et un ms. découvert par Conybeare au Vatican.

(286) Il se trouve dans *Dialogue of Timothy and Aquila*, publié par CONYBEARE en 1898, p. 16.

(287) LOISY, *op. cit.*, I, 327; H. WEINEL, *Biblische Theologie des N. T. Die Religion Jesu und des Urchristentums*, 234; CLEMEN, *Religionsgeschichtliche Erklärung des N. T.*, 224.

(288) Pour le détail, cf. GUIGNEBERT, *op. cit.*, IV et bibliographie, 196.

(289) *De carne Christi*, 19 : *Non ex sanguine, non ex voluntate carnis, nec ex voluntate viri, sed ex Deo natus est.* Le texte reçu transpose cette déclaration au bénéfice des chrétiens, de ceux qui sont devenus *fils de Dieu* en s'attachant au Christ, mais la leçon de Tertullien a toute chance d'être la plus ancienne. Cf. LOISY, *Le Quatrième Évangile* (2e éd.), 102 et s.

(290) Cf. *Jn.*, 1, 45; 6, 42; 7, 3-5.

(291) *I Cor.*, 8, 6; *II Cor.*, 8, 9; Gal., 4, 4; *Col.*, 1, 15 et s.

(292) Il n'est pas inutile de remarquer que cette expression *né d'une femme* n'appartient pas qu'à Paul; elle est toujours caractéristique de la naissance humaine normale. Cf. *Mt.*, 11, 11; *Job*, 14, 1 : « *L'homme né d'une femme est d'une vie courte.* » *IV Esdr.*, 6, 6; 7, 46; 8, 35; etc.

(293) *Rom.*, 1, 3 : « *De la semence de David selon la chair.* »

(294) *Mc.*, 3, 31-35; *Mt.*, 12, 46-50; *Lc.*, 8, 19-21.

(295) GUIGNEBERT, *op. cit.*, 103 et s.

(296) Cf. *II Tim.*, 2, 8; *Hebr.*, 7, 14; *Apoc.*, 5, 5; 22, 16.

(297) JUSTIN, *Dial.*, 48, 4; ÉPIPH. *Hoer.*, 30, 14.

(298) GUIGNEBERT, *op. cit.*, 111 et s.

(299) NIELSEN, *Der dreieinige Gott*, I, 342 et s., a insisté sur ces points-là.

(300) NIELSEN, *op. cit.*, 288 et s.

(301) Ainsi naissent, par exemple, Isaac (*Gen.*, 17, 17), Samson (*Juges*, 13, 2-24), et Jean-Baptiste (d'après *Lc.*, 1, 7-20).

(302) LAGRANGE, *Le Messianisme chez les Juifs*, 218 et 223. CLEMEN, *Religionsgeschichtliche Erklärung des N. T.*, 226 et s.; LOISY, *Les Évangiles synoptiques*,

I, 196; GUNKEL, *Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des N. T.*, 68.

([303]) MC NEILE, *The Gospel according to St. Matthew*, 12.

([304]) JUSTIN, *Dial.*, 49.

([305]) ID., *Ibid.*, 68.

([306]) WENDLAND, *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum*, 127; USENER, *Religionsgeschichtliche Untersuchungen* (1889), 70 et s.; GUNKEL, *op. cit.*, 67 et s.; *DCG*, art. *Virgin Birth*, § 3; Ed. MEYER, *Ursprung und Anfang des Christentums*, I, 52 et s.

([307]) JUSTIN, *I Apol.*, 54; ID., *Dial.*, 70.

([308]) PLUTARQUE, *Symposiaques*, VIII, *quæst.*, 1, 3; JAMBLIQUE, *Vita Pythag.*, 2, 2; ELIEN, 2, 26; DIOG. LAERCE, *Vita Platon.*, 3, 1, 1; SUET., *Octav.*, 94; FIEBIG, *Antike Wundergeschichten zum Studium der Wunder des Neuen Testaments.* — Il serait difficile de pousser plus loin le parallélisme avec la légende matthéenne de la naissance de Jésus que ne le fait celle de la naissance de Platon. Cf. MEYER, *op. cit.*, I, 56.

([309]) GUIGNEBERT, *La vie cachée de Jésus*, 116 et s.

([310]) On a pourtant avancé l'hypothèse que maint Juif, en creusant le texte du prophète, avait pu arriver à l'idée qu'une vierge enfanterait le Messie. Cf. HARNACK, *Lhb. der Dogmengeschichte*, I, 113, n. 1 et du même : *Neue Untersuchungen z. Apostelgeschichte*, 103. C'est là une supposition en l'air.

([311]) Deux textes de la Bible hébraïque fixent le sens de *halamah*. C'est d'abord celui du *Cantique*, 6, 8 : « *Il a soixante reines et quatre-vingts concubines et des jeunes femmes sans nombre.* » Le grec traduit correctement : καὶ νεάνιδας ὧν οὐκ ἔστιν ἀριθμός. Ce ne sont pas, d'ordinaire, des vierges qui peuplent les harems. Le second passage se trouve en *Prov.*, 30, 18 et 19, et s'entend : « *Il y a trois choses qui sont trop merveilleuses pour moi, et même quatre, que je ne connais pas : la trace de l'aigle dans l'air, la trace du serpent sur un rocher, la trace d'un navire au milieu de la mer, et la trace de l'homme dans la halamah.* » Ce n'est certainement pas d'une vierge qu'il peut s'agir, et le grec traduit correctement ἐν νεότητι.

([312]) HARNACK, *Neue Untersuchungen zur Apostelgeschichte*, 101 et s.; cf. ID., *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, I, 113, n. 2.

([313]) Sur cet examen, cf. GUIGNEBERT, *op. cit.*, 121 et s.

([314]) Au IIIe siècle Origène témoigne encore (*C. Celse*, 1, 49) que les Juifs, qui attendent toujours le Messie, déclarent ne connaître aucune prophétie qui parle de la venue d'un *Fils de Dieu.*

([315]) Elle vient peut-être de cultes où l'on honorait particulièrement la virginité et la continence; l'autre vient de milieux plus touchés par l'esprit des Mystères. Cf. SCHMIEDEL, *Mary*, § 16; CLEMEN, *op. cit.*, 216; HERZOG, *La Sainte Vierge dans l'histoire*, 5 et s.; GUNKEL, *op. cit.*, 66; CONYBEARE, *Myth, Magic and Morals*, 214 et s. *Contra* : HARNACK, *Neue Untersuchungen...*, 101 et s.

([316]) G. HERZOG, *op. cit.*, 4.

([317]) W. BAUER, *Das Leben Jesus im Zeitalter der N. T. Apokryphen*, 53 et s.; GUIGNEBERT, *op. cit.*, 201, n. 40. Sur les calomnies juives et la légende de Pandéra, soldat romain qui aurait joué le rôle du Saint-Esprit auprès de la femme du naïf Joseph, cf. LAIBLE, *Jesus Christus im Thalmud*, 9-39; SAINTYVES, *Les Vierges mères et les naissances miraculeuses*, 260; DONEHOO de QUINCEY, *The Apocryphal and Legendary Life of Christ*, 38 et s.; W. BAUER, *op. cit.*, 458 et s.

([318]) W. BAUER, *op. cit.*, 53.

([319]) CONYBEARE, *op. cit.*, 230.

(320) E. S. HARTLAND, *The Legend of Perseus*, I, 131.

(321) LUCIUS, *Les origines du culte des saints dans l'Église chrétienne*, 578, n. 12; SAINTYVES, *op. cit.*, 191, n. 3.

(322) W. BAUER, *op. cit.*, 53. — CONYBEARE (*op. cit.*, 233) verrait la trace de cette croyance dans l'obligation très ancienne de voiler les vierges chrétiennes, pour cacher leurs oreilles aux démons. Supposition intéressante, mais sans appui solide dans les textes : *I Cor.*, 11 et le début du *De Virginibus velandis* de Tertullien ne la fortifient guère.

(323) CONYBEARE, *op. cit.*, 230.

(324) LAIBLE, *op. cit.*, 9 et s.; Th. ZAHN, *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur* (1900) 6, 266.

(325) TERTULLIEN, *De Spectaculis* (30) : *Hic est ille fabri aut quæstuariæ filius.*

(326) Publiée par NEUBAUER, *ap. Journal asiatique*, 1869, II, 439.

(327) *Recueil d'archéologie orientale*, VII, 387.

(328) *Talmud Jerus.*, *Abadas Sereth*, 9, 40. Cf. ORIGÈNE, *C. Celse*, 1, 28; 32; 69.

(329) SAINTYVES, *Les Vierges mères ...*, 260.

(330) DONEHOO de QUINCEY, *The Apocryphal and Legendary Life of Christ*, 38 et s.

(331) Divers mss. mentionnent aussi ses *sœurs*, que semble supposer *Mc.* : 3, 35.

(332) *Mt.*, 13, 53-58 et *Lc.*, 4, 16-30 rapportent, toujours d'après *Mc.*, mais en l'arrangeant, la visite de Jésus à Nazareth, mais *Mt.* seul parle des *frères* et des *sœurs; Lc.* se contente de faire dire aux compatriotes de Jésus : « *Est-ce que celui-là n'est pas un fils de Joseph?* »

(333) Cf., en dehors des textes que je viens de rappeler, *Jn.* 2, 12 : « *Après cela, il descendit à Capernahum, lui et sa mère, ses frères et ses disciples* »; *Jn.*, 7, 3; *I Cor.*, 9, 5; *Gal.*, 1, 19; *Act.*, 1, 14. Enfin, dans un fragment de l'*Évangile des Hébreux*, conservé par saint Jérôme (*C. Pelag.*, 3, 2), on lit : « *Ecce mater domini et fratres eius dicebant ei : Johannes Baptista baptizat ...* »

(334) Textes *ap.* GUIGNEBERT, *La vie cachée de Jésus*, 201 et s.

(335) *Adv. Helvid.*, 19 : *ut ex virginali conjugio virgo Filius nasceretur.*

(336) *In Mt.*, 12, 55.

(337) Sur le détail de ces discussions, cf. GUIGNEBERT, *op. cit.*, 133 et s.

(338) Cf. spécialement J. M. ROBERTSON, *A short History of Christianity*, 20, et B. SMITH, *Der vorchristliche Jesus*, 18 et s.

(339) *Gal.*, 1, 2; *I Cor.*, 1, 10; 2,1; 16, 20; *II Cor.*, 1, 1; etc.

(340) B. Smith se tire de la difficulté en soupçonnant le texte d'être retouché par addition de ces noms propres. C'est aussi invraisemblable que possible.

(341) Bibliographie : HOLTZMANN, *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie*, I, 159 et s.

(342) DONEHOO de QUINCEY, *op. cit.*, ch. IX-XIV; W. BAUER, *Das Leben Jesu ...*, 87-100.

(343) KLOSTERMANN, *Das Lukasevangelium*, 45 et 48.

(344) JÜLICHER, *Die Religion Jesu ...*, 48.

(345) XENOPHON, *Hellen.*, 3, 4, 17, oppose le τέκτων au χαλκεύς, qui est l'*ouvrier en métaux*. Cf. NIELSEN, *Der dreieinige Gott*, 436.

(346) LOISY, *L'Évangile selon Marc*, 169.

(347) Spécialement *C. Apion*, 2, 16 et s.

(348) *Ketuboth*, 8, 11, 22 *b*.

(349) Cf. SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter J. C.*, II, 423.

(350) *Baba-Bathra*, 21 *a*.

(351) JOSÈPHE, *Ant.*, 4, 8, 12; *C. Apion*, 2, 25; 1, 12; 2, 18; PHILON, *Leg.*, 31 et 16. Cf. SCHÜRER, *op. cit.*, II, 422 et s., qui rappelle *II Tim.*, 3, 15 : ἀπὸ βρέφους ἱερὰ γράμματα οἶδας.

(352) JOSÈPHE, *Ant.*, 4, 8, 12 : μάθημα κάλλιστον καὶ τῆς εὐδαιμονίας αἴτιον.

(353) JÜLICHER, *op. cit.*, 48.

(354) Cf. *Jn.*, 7, 15 : πῶς οὗτος γράμματα οἶδεν μὴ μεμαθηκώς.

(355) D. F. BARTH, *Die Hauptprobleme des Lebens Jesu*, 77 et s.

(356) JÜLICHER, *op. cit.*, 47; KLOSTERMANN, *Jesu Stellung zum A. T.*, 1904; HOLTZMANN, *op. cit.*, 164 et s.

(357) WERNLE fait (dans son livre *Jesus*, p. 1 et s.) un tableau de la connaissance de la Bible prêtée à Jésus par les Synoptiques. Cf. FEINE, *Theologie des N. T.*, 36.

(358) JÜLICHER, *op. cit.*, 48.

(359) Von SODEN, *Die wichtigsten Fragen im Leben Jesu*, 112. RENAN, *Vie de Jésus*, 30 et s.; 38 et s.

(360) JÜLICHER, *op. cit.*, 48.

(361) SCHWEITZER, *Geschichte der paulinischen Forschung*, 263 et s.; G. DALMAN, *Jesus-Jeschua. Die drei Sprachen Jesu.* Leipzig, 1922, pense encore que le prophète s'entretenait en hébreu avec les scribes, en araméen avec les disciples, et qu'il entendait le grec. C'est bien de la chance de savoir cela.

(362) ROBERTS, *Greek, the language of Christ and his Apostles*, 1888.

(363) E. C. SELWYN, *The Oracles in the N. T.*, x.

(364) JOSÈPHE, *B. J.*, 5, 9, 2; 6, 2, 1. — Cf. SCHÜRER, *op. cit.*, II, 63 et s.

(365) JÜLICHER, *op. cit.*, 48; RENAN, *op. cit.*, 34 et s.

(366) A. BUGGE, *ap. ZNTW*, 1906, 99 et s.; N. SCHMIDT, *The Prophet of Nazareth*, 1905, 255 et s.; 303 et s. Je suis surpris de voir encore CONYBEARE admettre (*in The Historical Christ* 41, n. 1) la possibilité de cette affiliation.

(367) HOLTZMANN, *op. cit.*, I, 167.

(368) Bultmann soutient, non sans raison, que l'idée de cet antagonisme de principe et constant n'a pu naître que sur le terrain hellénistique. Cf. sa *Geschichte der synoptischen Tradition*, 26 et s.

(369) Mc GIFFERT, *A History of Christianity in the Apostolic Age*, 15.

(370) RENAN, *op. cit.*, 34 et s.

(371) HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, I, 78, n. 2.

(372) HOLTZMANN, *op. cit.*, 169; W. BOUSSET, *Was wissen wir von Jesus?* 52; 54; 78.

(373) W. BOUSSET, *Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter*, 194.

(374) FRIEDLAENDER, *Die religiösen Bewegungen innerhalb des Judentums im Zeitalter Jesu*, 15.

(375) GUIGNEBERT, *Des prophètes à Jésus*, dernière partie.

(376) FRIEDLAENDER, *Synagoge und Kirche in ihren Anfängen*, 136 et s.; 148; 150.

(377) CONYBEARE, *op. cit.*, 41, n. 1 : *But it is a long way from a may to a must.*

(378) JOSÈPHE, *Vita*, 52.

(379) Le *Talmud de Babylone* (*Chagiga*, 1, 1) dit que sont dispensés du voyage les sourds, les idiots, les enfants, les insexués, les bâtards, les femmes. Cf. KLOSTERMANN, *Das Lukasevangelium*, 46, et STRACK et BILLERBECK, *Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch*, II, 141 et s.

(380) SCHÜRER, *op. cit.*, II, 426.

(381) JOSÈPHE, *Ant.*, 5, 10, 4.

(382) IGNACE, *Magnes.*, 3, 2, 4.

(383) *Midrasch* ad *Exode*, 4, 27.

(384) JOSÈPHE, *Ant.*, 2, 9, 6; PHILON, *Vita Mos.*, 1, 5.

(385) *I Sam.*, 2, 26; HOLTZMANN, *Handkommentar zum N. T. Die Synoptiker*, I, 324.

(386) DREWS, *Die Christusmythe*, I, 182.

(387) CLEMEN, *Religionsgeschichtliche Erklärung des N. T.*, 243 et s.; METZGER et de MILLOUÉ, *Matériaux pour servir à l'histoire des origines orientales du Christianisme*, 124; 146.

(388) BULTMANN, *Geschichte der synoptischen Tradition*, 180 et s.

(389) E. HAVET, *Le Christianisme et ses origines*, I, Préf., XIV. — Sur l'ensemble de la question, cf. GOGUEL, *La vie de Jésus*, chap. X.

(390) Jean = Jochanan, c'est-à-dire *Iahvé est propice*, est un nom propre très répandu en Israël.

(391) RENAN, *op. cit.*, ch. V.

(392) LOISY, *La Légende de Jésus* (*ap. RHLR*, 1922), 404 et s.

(393) Ed. MEYER, *Ursprung und Anfang des Christentums*, I, 94; BULTMANN, *op. cit.*, 151 et s. — Cf. H. GRESSMANN, *Die Sage von der Taufe Jesu*, ap. *Z. für Missionskunde und Religions-wissenschaft*, 34 (1916), 86 et s.

(394) *Contra* : GOGUEL, *Au seuil de l'Évangile : Jean-Baptiste*, 139 et s., dont je ne partage pas la confiance. — Cf. SCHWEITZER, *Die psychiatrische Beurteilung Jesu*, 38; LOISY, *L'Évangile de Jésus et le Christ ressuscité*, ap. *Les Mystères païens;* ID., *L'Évangile selon Marc*, 180; MEYER, *op. cit.*, I, 83, qui finit par dire que si Jésus a reçu ce baptême ce n'a été que *dans le tas*, sans que Jean le distinguât.

(395) GOGUEL, *Au seuil de l'Évangile : Jean-Baptiste*, 227.

(396) ID., *Ibid.*, 290.

(397) Trois ouvrages spécialement utiles : DIBELIUS, *Die Urchristliche Überlieferung von Johannes dem Täufer*; C. A. BERNOUILLI, *Johannes der Täufer und die Urgemeinde*, et GOGUEL, *op. cit.*

(398) 1° *Mc.*, 1, 2-11 et 14; 2, 18; 6, 14-29; 11, 30-33; 2° *Mt.*, 3, 7-17; *Lc.*, 3, 7-17, *Mt.*, 11, 2-19; *Lc.*, 7, 18-27; 31-35; 16, 16, que l'on suppose provenir tous de *Q*; 3° *Lc.*, 1; *Jn.* 1, 19-42; 3, 22-36; 4, 1-3, qui sont d'origine incertaine. On a longuement et assez inutilement épilogué sur la différence des impressions sur Jean et sa prédication qui ressortent pour nous de Josèphe et des Synoptiques. Cf. JACKSON et LAKE, *The Beginnings of Christianity*, I, 103 et s.

(399) GOGUEL, *op. cit.*, 287 et s.

(400) Pour : HEADLAM, *The Life and Teaching of Jesus the Christ*, II, 1-144; contre : GOGUEL, *op. cit.*, 23 et s.; 297-302. — Cf. JACKSON et LAKE, *op. cit.*, I, appendice C, qui donne une traduction anglaise du texte relatif à Jean.

(401) JENSEN, *Das Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur*, 812 et s.

(402) DREWS, *Die Christusmythe*, 83 et s.

(403) Sur cette question, d'ailleurs discutée, cf. J. ABRAHAMS, *Studies in Pharisaism and Gospels*, I, 30-35, qui remarque justement qu'un interpolateur chrétien aurait pris soin d'accorder le passage avec les Évangiles, par exemple d'y introduire Jésus.

(404) Sur l'orignie et la place de cette idée dans le judaïsme, voir GOGUEL, *op. cit.*, 40.

(405) KLOSTERMANN, *Das Markusevangelium*, 7.

(406) ABRAHAMS, *op. cit.*, I, 34.

(407) JÜLICHER, *Die Religion Jesu ...*, *ap. Die Kultur der Gegenwart*, 48.

(408) *Lc.*, 1, 16 et s.; 41 et s.; 76 et s.

(409) GRAETZ, *Histoire des Juifs*, II, 261.

(410) ABRAHAMS, *op. cit.*, I, 34. Sur les Esséniens, cf. GUIGNEBERT, *Des Prophètes à Jésus*, 1re partie.

(411) A. BERTHOLET, *Biblische Theologie des Alten Testaments*, 321; W. BOUSSET, *Hauptprobleme der Gnosis*, 382, pour qui il s'agirait spécialement de baptistes samaritains. Cf. GOGUEL, *op. cit.*, 108 et s.

(412) SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes ...*, II, 577.

(413) Καθ' ἡμέραν βαπτιζόμενοι, dit ÉPIPH., *Haer.*, 17. — Cf. BRANDT, *Die jüdischen Baptismen*, 70-85.

(414) Les collaborateurs de LIETZMANN (*Handbuch zum N. T.*),

en général, et plus encore Reitzenstein.

([415]) Bibliographie copieuse et étude poussée de la question *ap.* GOGUEL, *op. cit.*, 113 et s.

([416]) BRANDT, *op. cit.*, 69.

([417]) DALMAN, *Orte und Wege Jesu*, en trad. française : *Les itinéraires de Jésus. Topographie des Évangiles*, 118 et s.

([418]) Sur les hésitations de la tradition à ce sujet, cf. DALMAN, *op. cit.*, 126 et s.

([419]) W. BAUER, *Das Johannesevangelium*, 59; BERNOUILLI, *op. cit.*, 82.

([420]) W. BAUER, *Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentlichen Apokryphen*, 103.

([421]) *Zacharie*, 13, 4: καὶ ἐνδύσονται δέρριν τριχίνην = *et ils seront vêtus d'une peau couverte de ses poils.*

([422]) Détail amusant : les Apocryphes, renchérissant sur l'ascétisme de Jean, suppriment les sauterelles de son alimentation, parce qu'il est censé ne jamais manger de viande. Cf. BAUER, *Das Leben Jesu...*, 101.

([423]) DIODORE SIC., *Bibl. hist.*, 19, 94; *Evang. des Ebionites*, *ap.* LIETZMANN, *Kleine Texte für theologische und philologische Vorlesungen und Übungen*, nº 8, p. 10. Cf. KLOSTERMANN, *Das Markusevangelium*, 8 et STRACK et BILLERBECK, *Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch*, I, 100.

([424]) HOLTZMANN, *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie*, 1, 171, qui donne un aperçu des opinions soutenues en Allemagne.

([425]) WELLHAUSEN, *Das Evangelium Marci*, 4. — Sur le sens du mot μετάνοια, son origine, etc. : BOUSSET, *Die Religion des Judentums...*; et cf. HARNACK, *Sprüche und Reden Jesu. Die zweite Quelle des Mt. und Lk.*, 7.

([426]) JOS., *B. J.*, 2, 8, 3; sur BANNOS : *Vita*, 2. — Sur la pratique juive du baptême, cf. KLOSTERMANN, *op. cit.*, 7; SCHÜRER, *op. cit.*, III, 129.

([427]) Sur ce baptême pharisien : ABRAHAMS, *Studies in Pharisaism and Gospels*, I, 36 et s.; MCNEILE, *The Gospel according to St. Matthew*, 33; BRANDT, *Die jüdischen Baptismen*; HEADLAM, *The Life and Teaching of Jesus the Christ*, 137, n. 4.

([428]) WERNLE, *Die Anfänge unserer Religion*, 25; BERNOUILLI, *Johannes der Täufer und die Urgemeinde*, 83. — Pour la discussion : BOUSSET, *op. cit.*, 231 et ID., *Hauptprobleme der Gnosis*, 282; CLEMEN, *Religionsgeschichtliche Erklärung des N. T.*, 166; MEYER, *Ursprung und Anfang des Christentum*, I, 90.

([429]) Confirmation en *Mt.*, 21, 32, qui dit qu'il n'y a, pour croire en Jean, que les publicains et les filles perdues (οἱ τελῶναι καὶ αἱ πόρναι ἐπίστευσαν αὐτῷ). Entendons des gens *impurs*, des ἁμαρτωλοί

([430]) ISAÏE, 42, 1, selon les paroles prêtées communément à la voix : « *Tu es mon fils bienaimé; en toi je me suis complu* »; *Ps.*, 2, 7, selon la très intéressante variante du codex D : « *Tu es mon fils, je t'ai engendré aujourd'hui* », qui témoigne d'une étape de la christologie où la foi a cru que Jésus avait été *adopté* par Dieu au baptême. — Cf. KLOSTERMANN, *Das Lukasevangelium*, 55; BAUER, *op. cit.*, 121, n. 2; J. WEISS, *Das älteste Evangelium*, 132 et s.; HOLTZMANN, *Handkommentar zum N. T. Die Synoptiker*, I, 328 (références patristiques et bibliographie), et LOISY, *Les Évangiles synoptiques*, I, 411 et note 5.

([431]) FRIEDLAENDER, *Synagoge und Kirche in ihren Anfängen*, 151 et s.

([432]) Idée sympathique à LOISY (*La légende de Jésus*, 404 et s.).

([433]) F. JACKSON, *Josephus and the Jews*, Londres, 1930, 265 et s.

([434]) LOISY, *Les Évangiles synoptiques*, I, 398.

([435]) GOGUEL, *Au seuil de l'Évangile : Jean-Baptiste*, 63.

([436]) *Ergo peccavit Christus, quia baptizatus est*, dit Manes, *ap. Acta Archelai*, 60. Cf. W. BAUER, *op. cit.*, 110 et s. En compensation, citons ce curieux fragment de l'*Évangile des Hébreux*, conservé par saint Jérôme, *C. Pelag.*, III, 2 : « *Ecce mater domini et fratres eius dicebant ei : Joannes Baptista baptizat in remissionem peccatorum, eamus et baptizemur ab eo. Dixit autem eis : Quid peccavi, ut vadam et baptizer ab eo? Nisi forte hoc ipsum quod dixi ignorantia est.*

([437]) LOISY, *op. cit.*, I, 497; D. F. STRAUSS, *Vie de Jésus* (trad. Littré), I, 399 et s.

([438]) BULTMANN, *Geschichte der synoptischen Tradition*, 153. — GOGUEL écrit (*La vie de Jésus*, 251) : « *Il n'est pas possible de mettre en doute* » que Jésus ait reçu le baptême des mains de Jean. Je reste loin d'une si belle assurance.

([439]) Il convient de remarquer que la descente de l'Esprit sur un homme ne signifie rien de plus, selon la croyance juive, qu'une « *impulsion spéciale pour une œuvre donnée* » (LAGRANGE, *Évangile selon saint Marc*, 10). C'est ainsi, en effet, que Gédéon (*Juges*, 6, 34), Jephté (*Juges*, 11, 29), Samson (*Juges*, 13, 25), Saül (*I Sam.*, 10, 6, 10), etc., reçoivent l'Esprit. C'est bien ce que *Act.*, 10, 37 et s. entendent du baptême de Jésus quand ils disent qu'il y a été sacré par l'Esprit Saint et la vertu divine (ὡς ἔχρισεν αὐτὸν ὁ θεὸς πνεύματι ἁγίῳ καὶ δυνάμει).

([440]) J. JUSTER, *Les Juifs dans l'Empire romain. Leur condition juridique, économique et sociale*, II, 134 : Moïse reste sur le Sinaï quarante jours et quarante nuits (*Ex.*, 34, 28); Elie met quarante jours et quarante nuits à atteindre le Horeb (*I Rois*, 19, 8).

([441]) Cf. SCHWEITZER, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, 611, sur l'hypothèse — tout en l'air — de Westberg, qui proposerait de remplacer les quarante jours par dix ans.

([442]) LOISY, *op. cit.*, I, 185.

([443]) MEYER, *Ursprung und Anfang des Christentums*, I, 94.

([444]) DUSSAUD, *Introduction à l'histoire des religions*, 33.

([445]) GUNKEL, *Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des N. T.*, 70; CONYBEARE, *Myth, Magic and Morals*, 177. — Texte *ap.* METZGER et de MILLOUÉ, *Matériaux pour servir à l'histoire des origines orientales du Christianisme*, 221 et s.

([446]) METZGER et de MILLOUÉ, *op. cit.*, 162 et s.

([447]) R. GARBE, *Indien und das Christentum*, 50. *Contra* : C. CLEMEN, *Religionsgeschichtliche Erklärung des N. T.*, 247.

([448]) SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter J. C.*, I, 437 et s.

([449]) Cf. GOGUEL, *Au seuil de l'Évangile : Jean-Baptiste*, chap. II et chap. III.

([450]) W. BOUSSET, *Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens ...*, 46.

([451]) MEYER, *op. cit.*, I, 90.

([452]) SCHWEITZER, *op. cit.*, 391; ID., *Die psychiatrische Beurteilung Jesu*, 18; BERNOUILLI, *Johannes der Täufer ...*, 114; GOGUEL, *Au seuil de l'Évangile*, 235; 252 et s.

([453]) A. OMODEO, *Gesu il Nazoreo*, 14; BULTMANN, *Jesus*, 26.

([454]) *Mc.*, 1, 15; *Mt.*, 4, 17; *Mc.*, 6, 12; *Mt.*, 10, 7; *Lc.*, 9, 2; 10, 9, textes où Jésus est censé répéter les formules antérieurement dites par le Baptiste (*Mc.*, 1, 4; *Mt.*, 3, 2).

([455]) GOGUEL, *op. cit.*, 235.

([456]) Goguel les passe tous en revue et leur applique un traitement de faveur qu'à mon sens ils ne méritent guère. — Cf. *La vie de Jésus*, de GOGUEL, 246-261.

([457]) HOLTZMANN, *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie*, I, 173.

(458) RENAN, *La vie de Jésus*, 107.

(459) Cf. la proclamation prêtée à Jésus en *Jn.*, 3, 5 : « *Qui ne sera pas rené d'eau et d'Esprit Saint ne pourra entrer dans le royaume de Dieu.* »

(460) Renan croyait que notre 4, 2 n'était qu'une glose secondaire : elle n'aurait aucun sens.

(461) GOGUEL, *Au seuil de l'Évangile*, 257 et s. Je suis bien obligé de dire que la thèse de Goguel ressemble beaucoup plus à une construction neuve qu'à une restauration. L'usage qu'il fait des textes me paraît les dépasser singulièrement, et introduire entre leurs lambeaux des considérations qui sont de l'ordre de la théologie et de la psychologie religieuse, toujours contestables, parce que très subjectives, plutôt que de celui de l'histoire contrôlable.

(462) Elles ont été rassemblées et étudiées par von DOBSCHÜTZ, *Christusbilder*, et depuis reprises par G. MÜLLER, *Die leibliche Gestalt Jesu Christi nach der schriftlichen und monumentalen Urtradition*, 1909 (du même : *Christusbilder*, *ap. RE*, IV, 63 et s.) et BAUER, *Das Leben Jesu...*, 311 et s.

(463) *Dial.*, 85, 1.

(464) *Haer.*, 4, 33, 12; cf. 3, 19, 2.

(465) *Paedag.*, 3, 1, 3.

(466) *Strom.*, 5, 2, 22; 3, 17, 103; 6, 17, 151.

(467) *C. Celse*, 6, 75 : μικρὸν καὶ δυσειδὲς καὶ ἀγεννές.

(468) *Carmen apolog.*, 335 et s.

(469) TERT., *De carne Chr.*, 9; CYPRIEN, *Testimon.*, 2, 13; HIPPOL., *De Antichr.*, 44; cf. *Acta Petri*, 24; *Oracula Sib.*, VIII, 256 et s.

(470) DONEHOO de QUINCEY, *The Apocryphal and Legendary Life of Christ*, 205.

(471) LE BLANT, *Les sarcophages chrétiens de la Gaule*. Introduction, VII et s.

(472) ID., *Ibid.*, 20, n°s 19, 20, 21.

(473) *Strom.*, 2, 5, 21. Autres références *ap.* DONEHOO de QUINCEY, *op. cit.*, 312 et s.

(474) *Haer.*, 1, 25, 6 : ... *imagines quasdam quidem depictas, quasdam autem et de reliqua materia fabricatas ... dicentes formam Christi factam a Pilato, illo in tempore quo fuit Jesus cum hominibus.*

(475) EUS., *H. E.*, 7, 18, 4.

(476) AUG., *De trinitate*, 8, 4-5.

(477) On trouvera une étude détaillée de toutes les images *archeiropoiètes* dans von DOBSCHÜTZ (*Christusbilder*). Sur le Saint Suaire, ajouter *CE, Shroud* (*The holy*).

(478) Sur la position historique de la question : *CE, Lentulus;* sur le texte et ses variantes : von DOBSCHÜTZ, *op. cit.*, 319, et s.; R. EISLER, II, 337, 344 et s., et l'index au mot *Lentulus*.

(479) Je lis *permature*, le *premature*, adopté par von Dobschütz me demeurant inintelligible.

(480) Von Dobschütz a eu connaissance de plus de soixante-quinze manuscrits et de quantité d'impressions et de traductions.

(481) Une variante précise la citation en l'annonçant ainsi : « *Si bien que c'est à bon droit qu'on dirait de lui, selon le prophète...* »

(482) Von DOBSCHÜTZ, *op. cit.*, 330 et s.

(483) *Histoire ecclés.*, 1, 40, *ap. P. G.*, CXLV, col. 747 et s.

(484) *Epist. ad Theophilum imperatorem*, 3, *ap. P. G.*, XCV, col. 350.

(485) DONEHOO de QUINCEY, *op. cit.*, 205.

(486) BRASSAC, *Manuel biblique*, I, 316.

(487) SCHWEITZER (*Die psychiatrische Beurteilung Jesu*), qui fait un examen critique, bref mais décisif, des livres de ses prédécesseurs : Loosten, W. Hirsch, Binet-Sanglé, Rasmussen.

(488) BINET-SANGLÉ, *La folie de Jésus*, Paris, 1908, qui prétend considérer Jésus en clini-

cien psychiatre. Les répliques aux psychiatres de KNEIB, *Moderne Leben-Jesu-Forschung unter dem Einflusse der Psychiatrie.* Mayence, 1908; de WERNER, *Die psychische Gesundheit Jesu.* Gross-Lichterfelde, 1909; de SANDAY, *Christologies ancient and modern*, Oxford, 1910; de H. SCHAEFER, *Jesus in psychiatrischer Beleuchtung*, Berlin, 1910, se paient de mots et d'illusions tout à l'égal des thèses qu'elles prétendent ruiner. Plus prudent, mais tout aussi inquiétant, reste G. BERGUER, *Quelques traits de la vie de Jésus au point de vue psychologique et psychanalytique*, Genève-Paris, 1920.

(489) *Leben Jesu*, 1835, II, p. 1480 et s.

(490) SCHWEITZER, *op. cit.*, 3.

(491) ID., *ibid.*, 26.

(492) *Folie de Jésus*, I³, 67.

(493) Cf. L. de GRANDMAISON, *Jésus-Christ, son message, ses preuves*, II, 126.

(494) A. BERTHOLET, *Biblische Theologie des Alten Testaments*, 356 et s.; W. BOUSSET, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*, 211 et s.

(495) *Vita Adam et Evae*, 25. — Cf. LOISY, *Les Actes des Apôtres*, II, 516, et BERTHOLET, *op. cit.*, 382.

(496) HOLTZMANN, *War Jesus Ekstatiker?*

(497) SCHWEITZER, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, 331, note 1. Cf. DELACROIX, *La religion et la foi*, Paris, 1922, p. 250 et s.

(498) WEINEL, *Biblische Theologie des N. T. Die Religion Jesu und des Urchristentums*, 141.

(499) ID., *Ibid.*, 142; Von SODEN, *Die wichtigsten Fragen im Leben Jesu*, 87; SCHMIEDEL, *Die Hauptprobleme der Leben-Jesu-Forschung*, 75; NICOLARDOT, *Les procédés de rédaction des trois premiers évangélistes*, 220.

(500) RENAN, *La vie de Jésus*, 75.

(501) HEITMÜLLER, *Jesus*, 107 et s.

(502) Je me contente de renvoyer à l'Introduction de *La Mission historique de Jésus*, de H. MONNIER (XXIX et s.). D'une lecture attentive et réfléchie de ces pages peut sortir une profitable leçon de critique, que l'auteur n'a pas prévue.

(503) Sur ce qu'ils peuvent faire quand ils s'y mettent, voir le long article de KILPATRICK, *Character of Christ, ap. DCG*, 281 et s., ou la dissertation de Paul VIGUÉ, *La psychologie du Christ, ap. Le Christ. Encyclopédie populaire des connaissances christologiques*, publiée sous la direction des abbés G. BARDY et A. TRICOT. Paris, 1932, pp. 460-517.

(504) RENAN, *op. cit.*, 39, fondé sur *Mt.*, 11, 8, qui dit exactement que ceux qui ont de beaux habits sont à la cour des rois.

(505) WELLHAUSEN, *Israelitische und jüdische Geschichte*, 350.

(506) Cf., par exemple, les *Pirké Aboth.*

(507) Je rappelle seulement l'exemple célèbre de *Mc.*, 12, 13-17, où se trouve le *Rendez à César ce qui est à César.*

(508) RENAN, *op. cit.*, 90; HEITMÜLLER, *Jesus*, 107.

(509) Je ne crois pas qu'il faille prendre *Mc.*, 7, 15 : « *Il n'est rien hors de l'homme qui, en entrant en lui, puisse le souiller* », pour une affirmation de laxisme pratique; je reviendrai sur ce point.

(510) *Mt.*, 11, 19 : « *Le Fils de l'homme est venu, mangeant et buvant.* »

(511) HEITMÜLLER, *op. cit.*, 107: *Er war ganz Willen und Handeln = Il était toute volonté et action.*

(512) *Mc.*, 5, 1; 7, 24 et s.; 7, 31; 8, 27; etc.

(513) Le sens n'est pas évident. C'est peut-être *triste jusqu'à en mourir* (cf. *Jonas*, 4, 9), ou *triste au point de souhaiter de mourir* (WELLHAUSEN, *Das Evangelium Marci*, 120.)

(514) RENAN, *op. cit.*, 42.

(515) Id., *ibid.*, 72.

(516) *Lc.*, 7, 37 et s. : attitude à l'égard de la pécheresse (γυνὴ... ἁμαρτωλός) qui l'a oint d'un parfum précieux; *Jn.*, 4, 7 et s. : attitude à l'égard de la Samaritaine au puits de Jacob; *Jn.*, 8, 3 et s. : attitude à l'égard de la femme adultère. Tous épisodes fort peu sûrs et moins encore, qui, dans tous les cas, tombent à côté de la question.

(517) Loisy, *Les Évangiles synoptiques*, I, 209.

(518) Renan, *op. cit.*, 76; Heitmüller, *op. cit.*, 109, 112.

(519) Heitmüller, *op. cit.*, 110.

(520) Id., *ibid.*, 75.

(521) On fera bien de feuilleter *La vie privée du peuple juif à l'époque de Jésus-Christ*, de R. P. Schwalm qui, pour ne pas répondre tout à fait à son titre, n'en contient pas moins beaucoup de faits clairement exposés. On songera aussi aux aquarelles de Tissot.

(522) *Mt.*, 10, 10 dit, du reste, le contraire : μηδὲ ῥάβδον.

(523) On a soutenu qu'il l'avait fait; Cf. K. Kautsky, *Der Ursprung des Christentums*. Stuttgart, 1908. *Contra* : Hans Windisch, *Der messianische Krieg und das Urchristentum*. Tubingen, 1909.

(524) Loisy, *Les Évangiles synoptiques*, I, 208.

(525) Batiffol, *L'enseignement de Jésus*, 205, fondé particulièrement sur *Mt.*, 12, 15-21.

(526) Les travaux sur la question sont très nombreux : Bibliographie *ap.* Friedrichsen, *Le problème du miracle dans le Christianisme primitif*, 114 et s., lequel, du reste, donne une idée générale intéressante de la position antique du problème. Pour l'étude d'ensemble du phénomène dit *miracle*, cf. Saintyves, *Le discernement du miracle*, et, pour la comparaison avec l'ambiance thaumaturgique juive et païenne : P. Fiebig, *Jüdische Wundergeschichten der neutestamentlichen Zeitalters*, et Id., *Antike Wundergeschichten zum Studium der Wunder des Neuen Testaments;* Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen;* Weinresch, *Antike Heilungswunder. Untersuchungen zum Wunderglauben der Griechen und Römer.*

(527) Augustin, *Civ. Dei*, 21, 8 : *Portentum ... fit non contra naturam, sed contra quam est nostra natura.* Excellente constatation qui, du reste, n'empêche pas saint Augustin de croire au miracle; ce qui prouve qu'il est difficile de demeurer jusqu'au bout dans la logique d'un raisonnement.

(528) Renan, *Les Apôtres*, xliii.

(529) M. Blondel, *L'Action*, 1893, p. 396.

(530) Ce n'est pas le supplice, c'est la cause qui fait le martyre (*martyrium non facit poena sed causa*), professe saint Augustin.

(531) S. Angus, *The religious Quests of the Graeco-roman World*, 424 et s.

(532) P. Girard, *L'Asclepeion d'Athènes*. Paris, 1882, p. 116 et s.

(533) Apulée, *Florida*, 19 : *Asclepiades ille, inter praecipuos medicorum, si unum Hippocratem excipias, celeris princeps...*

(534) Textes *ap.* Fiebig, *Antike Wundergeschichten...*, 15; 18; 23 et s.

(535) Wendland, *Die hellenistisch-römische Kultur...*, 217.

(536) Harnack, *L'Essence du Christianisme*, 37, n. 1, remarque très justement que si nous sommes, nous, habitués à poser la question du miracle exclusivement sur le terrain religieux il n'en allait pas de même en ce temps-là; en raison de la carence de la science positive, le prodige était partout.

(537) Dieterich, *Abraxas*. Leipzig, 1891, p. 167 et s. Cf. Lietzmann, *Kleine Texte für theologische und philologische Vorlesungen und Übungen*, n° 79, p. 27; Reitzenstein, *op. cit.*, 41, 3.

(538) Wendland, *op. cit.*, 219 et s.; Conybeare, *Myth, Magic and Morals*, 142 et s.; Bousset,

Kyrios Christos, 71 et s.; surtout : FIEBIG, *Jüdische Wundergeschichte...*, notamment 72 et s. — Cf. BULTMANN, *Geschichte der synoptichen Tradition*, 143.

(539) ABRAHAMS, *Studies in Pharisaism and Gospels*, I, 110.

(540) LOISY, *L'Évangile selon Luc*, 221 et s.

(541) BULTMANN, *op. cit.*, 136 et s. Étude très suggestive.

(542) Quelques exemples : *Mc.*, en 8, 22-26, guérison d'un aveugle; en 7, 32-37, guérison d'un sourd-muet; *Mt.*, en 21, 14, guérison d'aveugles et de boiteux dans le Temple; en 27, 52, résurrections qui marquent *la IXe heure;* en *Lc.*, 7, 11-17, résurrection du fils de la veuve; en 7, 21, guérisons diverses devant les envoyés du Baptiste; en 17, 11-19, guérison de dix lépreux; en 22, 50 et s., guérison du serviteur du Grand Prêtre blessé dans la bagarre; etc. Ai-je besoin d'ajouter que les Synoptiques passent sous silence les deux grands miracles johanniques : la multiplication du vin aux noces de Cana (*Jn.*, 2, 1-11) et la résurrection de Lazare (11, 38-44).

(543) SAINTYVES, *Le discernement du miracle*, 94; MEYER, *Ursprung und Anfang des Christentums*, I, 102.

(544) WEINEL, *Jesus im 19. Jahrhundert*, 17. — Paulus, mort en 1851, était déjà professeur à Iéna en 1789. Son grand ouvrage : *Leben Jesu als Grundlage einer reinen Geschichte des Christentums*, est de 1828.

(545) HAVET, *Le Christianisme et ses origines*, IV, 10 et s.; BOUSSET, *Kyrios Christos*, 70 et s.

(546) LOISY, *Jésus et la tradition évangélique*, 226; BRASSAC, *Manuel biblique*, I, 395.

(547) Cf. *EB*, *Gospels*, § 141; WEINEL, *Biblische Theologie...*, 146; MONNIER, *La Mission historique de Jésus*, 44.

(548) *Mc.*, 1, 27; 2, 12; 5, 17 et 20; *Mt.*, 8, 27; 9, 8 et 33; 11, 20; 12, 23; *Lc.*, 5, 26; 6, 11; 7, 16; 8, 25 et 56; etc.

(549) SCHWEITZER, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, 295.

(550) O. HOLTZMANN, *Leben Jesu*, Tubingen, 1901, p. 223.

(551) WEINEL, *op. cit.*, 144.

(552) LOISY, *Les Évangiles synoptiques*, I, 766; HOLTZMANN, *Handkommentar zum N. T. Die Synoptiker*, 48.

(553) Cf. WEINEL, *op. cit.*, 144; *EB*, *Gospels*, § 140; HOLTZMANN, *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie*, I, 307; MONNIER, *La mission historique de Jésus*, 44.

(554) Le texte d'*Isaïe*, 35, 5-6, que je viens de rappeler, ne s'applique pas au Messie *personnellement*, mais au bonheur d'Israël sous le *règne de Dieu*.

(555) *Mc.*, 5, 34 : « *Ma fille, ta foi t'a sauvée; va en paix et sois guérie de ton infirmité* », dit-il à l'hémorrhoïsse qui a humblement touché son manteau par derrière. *Mc.*, 7, 29; 9, 22 et s.; 10, 52; etc.

(556) WELLHAUSEN, *Das Evangelium Matthäi*, 50.

(557) L'ἀρεταλογία c'est, en principe, le récit des merveilles réalisées par un dieu ou un héros. L'esprit *arétalogique* c'est donc, en somme, l'esprit *hagiographique* de l'Antiquité. *Est mendax aretalogus*, écrit JUVÉNAL, *Sat.* XV, 16, répondant à l'opinion courante.

(558) SCHMIEDEL, *Die Hauptprobleme der Leben-Jesu-Forschung*, 114 et s., HARNACK, *L'Essence du Christianisme* (trad. de *Das Wesen des Christentums*), 42; LOISY, *Les Évangiles synoptiques*, I, 183.

(559) *EB*, *Chronology* (von Soden), § 44; W. BAUER, *Das Leben Jesu...*, 279 et s.; bibliographie : 279, n. 1. — Sur les principaux travaux : SCHWEITZER, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, 613 et s. Le plus récent, à ma connaissance, est celui de H. WINDISCH, *Die Dauer der öffentlichen Wirks-*

amkeit Jesu, ap. ZNTW, XII, 1911, p. 141-175.

([560]) JÜLICHER, *Die Religion Jesu...*, 50; SCHWEITZER, *Die psychiatrische Beurteilung Jesu*, 17; LOISY, *Jésus et la tradition évangélique*, 62.

([561]) LOISY, *Le Quatrième Évangile* (2e éd.), 178, 197, 202, 259; du même, *L'Évangile selon Marc*, 344.

([562]) B. W. BACON, *The Fourth Gospel in Research and Debate*, 391 et s.

([563]) KLOSTERMANN pense (*Das Markusevangelium*, 63), que le passage n'a rien à faire avec une supputation de ce genre. Je n'en suis pas si sûr; mais, très certainement, il ne prouve rien. Cf. LOISY, *Les Évangiles synoptiques*, I, 842.

([564]) Précisions détaillées dans BAUER, *op. cit.*, 281 et s.

([565]) Il est, du reste, des Pères qui tiennent pour deux ou trois ans, sous l'influence de *Jn.*, tels Méliton, Héracléon, Tatien, Hippolyte.

([566]) RÉVILLE, *Jésus de Nazareth*, II, 227 et s.

([567]) KLOSTERMANN, *Das Markusevangelium*, 143.

([568]) C'est-à-dire les hérétiques qui rejetaient le *Logos* johannique.

([569]) Von SODEN, *EB*, *Chron.*, § 45. Sur le problème chronologique en cause, cf. OVERBECK, *Das Johannesevangelium*, 278 et s. et 282.

([570]) LOISY, *Le Quatrième Évangile*, 61, maintient les trois Pâques, et inclinerait même à croire que *Jn.* en mentionnerait plutôt quatre que trois. — Cf. BAUER, *op. cit.*, 280.

([571]) BACON, *op. cit.*, 410 et s.

([572]) Cf. particulièrement *Mc.*, 11, 11 et *Lc.*, 19, 41.

([573]) STANTON, *The Gospels as historical documents*, III, 228 et s. — Cf. BACON, *The Fourth Gospel...*, 2e éd., 358.

([574]) LOISY, *Le Quatrième Évangile*, 65.

([575]) BACON, *op. cit.*, 409; 491.

([576]) LOISY, *op. cit.*, 62-66.

([577]) C'est, en somme, l'opinion de Loisy (*Jésus et la tradition évangélique*, 62). Il n'y a aucune importance à accorder aux conclusions d'EUSÈBE, *HE*, 1, 10, 6, qui pense que la prédication de Jésus n'a pas duré quatre années complètes (οὐδ' ὅλος τετραέτης) : il se fonde sur un calcul erroné de la succession des Grands Prêtres juifs.

([578]) LOISY, *L'Évangile de Jésus et le Christ ressuscité*, 64.

([579]) Cf. von SODEN, *EB*, *Chron.*, § 50.

([580]) Je renvoie, à titre d'exemple, au livre de J. Bach, *Monatstag und Jahr des Todes Christi.* Fribourg-en-Br., 1912. L'auteur se décide pour le 3 avril 33. J'envie fort son assurance.

([581]) Th. KEIM, *Die Geschichte Jesu von Nazara*, III, Zurich, 1873, p. 489 et s.

([582]) Critique de sa thèse dans SCHÜRER *Geschichte des jüdichen Volkes...*, I, 443 et s.

([583]) De JONGE, *Ieschuah. Der klassische jüdische Mann. Zerstörung des kirchlichen Enthüllung des jüdischen Jesus-Bildes.* Berlin, 1904. Cf. pour la critique la *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* de SCHWEITZER (p. 352 et s.).

([584]) Cf. p. 102 et s., et p. 110.

([585]) H. VOIGT, *Die Geschichte Jesu und die Astrologie.* Leipzig, 1911. Cf. SCHWEITZER, *op. cit.*, 613.

([586]) Ce sont les *pécheurs* que *Mc.*, 2, 15, nous montre le suivant.

([587]) PFLEIDERER, *Die Entstehung des Christentums*, 63.

([588]) MAURENBRECHER, *Von Nazareth nach Golgotha*, 230-252, a restitué, avec une force singulière et selon une vraisemblance très impressionnante, cette déroute du Nazaréen.

([589]) LAGRANGE, *Évangile selon saint Marc*, 19, n'est pas sans sentir la difficulté. D'autres exégètes marquent du trouble devant

un tel détachement de la famille, et Holtzmann (*Handkommentar zum N. T.*, 1, 115), croit devoir remarquer que si Jacques et Jean laissent leur père *avec les mercenaires*, il ne reste pas tout à fait sans secours.

(590) Loisy, *Les Évangiles synoptiques*, 1, 437; du même, *L'Évangile selon Marc*, 70, 111.

(591) J. Weiss, *Das älteste Evangelium*, 138; von Soden, *Die wichtigsten Fragen im Leben Jesu*, 24 et s.

(592) W. Bauer, *Das Johannesevangelium*, 37.

(593) Remarquons pourtant que *Mt.*, 10, 1, paraît bien dire que Jésus n'a que ces douze disciples quand il les investit du pouvoir de chasser les démons et de guérir toute maladie.

(594) *Mc.*, 15, 41, en nomme trois « *qui le suivaient quand il était en Galilée et le servaient* ».

(595) Loisy, *Les Actes des Apôtres*, 139.

(596) *DACL*, *Apôtres*; Lipsius, *Die Apokryphen Apostelgeschichten*, en se reportant à la table.

(597) C'est par exemple la thèse de Ed. Meyer, *Ursprung und Anfang des Christentums*, 1, 264 et s., 291 et s. — Sur l'ensemble du problème, cf. Goguel, *La vie de Jésus*, 318-326.

(598) Wellhausen, *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, 138.

(599) J. Weiss, *Das Urchristentum*, 33.

(600) Ce rapprochement est impliqué en *Apocal.*, 21, 14, et positivement marqué en *Barnabé*, 8, 3 : οὖσιν δεκαδύο εἰς μαρτύριον τῶν φυλῶν, et dans l'*Évangile des Ébionites*, cité par Épiphane, *Haer.*, 30, 13, où Jésus est censé dire : « *Je veux donc que vous soyez les douze Apôtres, en témoignage d'Israël* ».

(601) Lagrange, *Évangile selon saint Marc*, 144.

(602) Id., *Ibid.*, 61; Klostermann, *Das Markusevangelium*, 39; Ed. Meyer, *op. cit.*, I, 296.

(603) Headlam, *The Life and Teaching of Jesus the Christ*, 65, qui convient pourtant que la vocation des Douze est loin de présenter toutes les garanties désirables d'historicité.

(604) Jackson et Lake, *The Beginnings of Christianity*, I, 299.

(605) Loisy, *Les Actes des Apôtres*, 139.

(606) Id., *L'Évangile selon Luc*, 193; Id., *Les Actes des Apôtres*, 167.

(607) G. Dalman, *Orte und Wege Jesu*, est d'un homme qui connaît très bien le pays, mais qui n'a aucun besoin ni aucun sens de la critique. Cf. Ed. Meyer, *op. cit.*, 1, 131 et s., qui montre bien les flottements de la tradition et ses doublets.

(608) Headlam, *op. cit.*, 325. Cet auteur a une capacité de confiance dans les textes évangéliques qui n'a d'égale que son incompréhension de la critique. Voir particulièrement p. 290.

(609) Ed. Meyer, *op. cit.*, 1, 131, sur la critique des indications de *Mc.*

(610) Loisy, *L'Évangile selon Marc*, 230.

(611) Klostermann, *op. cit.*, 66.

(612) Loisy, *op. cit.*, 203.

(613) Id., *Jésus et la tradition évangélique*, 70.

(614) Sidon, que divers manuscrits, suivis par la *Vulgate*, ajoutent ici probablement à tort, est mentionnée plus loin (7, 31).

(615) Jülicher, *Die Gleichnisrede Jesu*, 11, 258; J. Weiss, *Das älteste Evangelium*, 235.

(616) Cette ville a été fondée en -3, probablement, par le tétrarque Philippe (Jos., *Ant.*, 18, 2, 1; *B. J.*, 2, 9, 1). On la nomme Césarée de Philippe pour la distinguer de l'autre Césarée (ancienne Tour de Straton) qui est sur la côte.

(617) C'est, du moins, ainsi que j'entends avec Wellhausen le texte confus de 10, 1 : ἔρχεται εἰς τὰ ὅρια τῆς Ἰουδαίας καὶ πέραν τοῦ Ἰορδάνου. Wellhausen laisse tomber καὶ, d'accord

avec le codex D et divers manuscrits. *Contra* : LAGRANGE, *Évangile selon saint Marc*, 241.

([618]) LOISY, *La légende de Jésus*, 420 et s.

([619]) NICOLARDOT, *Les procédés de rédaction des trois premiers évangélistes*, 232.

([620]) HEITMÜLLER, *Jesus*, 101; GOGUEL, *Jésus de Nazareth*, 256 et s.

([621]) LOISY, *Jésus et la tradition évangélique*, 101.

([622]) ID., *La Légende de Jésus*, 422 et 424.

([623]) En *Job*, 16, 20, l'expression ἐν ὑψίστοις, que nous lisons en *Mc.*, 16, 10, est rapprochée de ἐν οὐρανοῖς, ce qui nous donne le sens.

([624]) KLOSTERMANN, *Das Markusevangelium*, 126; MEYER, *op. cit.*, I, 162; GOGUEL, *op. cit.*, 255 et s.

([625]) MEYER, *op. cit.*, 1, 162.

([626]) *Lc.* 19, 28-38, qui suit *Mc.* et se contente de le récrire, a pourtant vu la difficulté sur laquelle je mets le doigt, puisqu'il attribue la démonstration à la *multitude des disciples* (19, 37 : ἅπαν τὸ πλῆθος τῶν μαθητῶν). On se demanderait d'où elle vient, si on ne sentait le caractère tout formel de la correction qui veut diminuer l'invraisemblance. Le même *Lc.* ajoute que les Pharisiens interviennent et disent à Jésus de reprendre ses disciples : addition de même sens et également inconsistante.

([627]) Elle subit une adaptation de la part de *Jn.*, 12, 12 et s., sans en devenir plus acceptable. Cf. W. BAUER, *Das Leben Jesu...*, 155.

([628]) Vue d'ensemble intéressante *ap.* MEYER, *op. cit.*, II, 420 et s. — Étude des principaux épisodes *ap.* BULTMANN, *Geschichte der synoptischen Tradition*, 151 et s.

([629]) Exposé systématique dans HOLTZMANN, *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie*, I, 159-420; WEINEL, *Biblische Theologie des N. T. Die Religion Jesu und des Urchristentums*, 42-187, P. FEINE, *Theologie des N. T.*, 22-189, qui donnent tous trois une abondante bibliographie; BATIFFOL, *L'enseignement de Jésus*, STEVENS, *The Teaching of Jesus;* SELWYN, *The Teaching of Jesus*; E. BURTON, *Source Book for the Study of the Teaching of Jesus*, 1923; rapprochements avec le judaïsme *ap.* ABRAHAMS, *Studies in Pharisaism and Gospels*; WALKER, *The Teaching of Jesus and the Jewish Teaching of his age*, 1923; MONTEFIORE, *Rabbinic Literature and Gospel Teachings* et tous les grands commentaires des Synoptiques, spécialement ceux de Strack et Billerbeck, de Montefiore et de Klostermann.

([630]) HARNACK, *L'essence du Christianisme*, 31.

([631]) FEINE, *Theologie des N. T.*, 27.

([632]) A. RESCH, *Agrapha*; EV. WHITE, *The Sayings of Jesus from Oxyrynchus.*

([633]) PLATZHOFF-LEJEUNE, *Religion gegen Theologie und Kirche*, 1905, p. 24. Cf. HOLTZMANN, *op. cit.*, 1, 179, n. 6.

([634]) BURKITT, *Gospel History and its transmission*, 20.

([635]) HARNACK, *op. cit.*, 45.

([636]) BATIFFOL, *op. cit.*, VII.

([637]) HARNACK, *Sprüche und Reden Jesu. Die zweite Quelle des Mt. und Lk.*; CONYBEARE, *Myth, Magic and Morals*, 107-126; RÉVILLE, *Jésus de Nazareth*, 1, 430 et s., qui donne une énumération méthodique, sommaire, mais à la rigueur suffisante pour se rendre compte du contenu des *Logia*, à la condition de se reporter au texte.

([638]) *Mt.*, 5, 42; 7, 12; 12, 32, et nombre de versets bloqués dans le Sermon sur la Montagne, *ap. Mt.*, 5-7.

([639]) *Mt.*, 15, 14; 10, 24; 7, 16-18; 10, 34-38; 10, 16[a]; etc. Cf. WEIDEL, *Jesu Persönlichkeit*, 1909, p. 33 et 39; HOLTZMANN, *op. cit.*, I, 176; BOUSSET, *Was wissen wir*

von Jesus?, 50 et s.; BATIFFOL, *op. cit.*, XVIII.

([640]) Ce que BOUSSET (*op. cit.*, 50) nomme *ein Augenblickwort*.

([641]) Cf. les commentaires indiqués, autour de *Mc.*, 4, 25; de *Mt.*, 5, 17; de *Lc.*, 14, 26, pour me borner à trois exemples frappants.

([642]) BRASSAC, *Manuel biblique*, I, 509-513.

([643]) BOUSSET, *op. cit.*, 49 : *in einzelne kleine Konglomerate, oft in einzelne Wörte;* WERNLE, *Die Quellen des Lebens Jesu*, 75.

([644]) BATIFFOL, *L'enseignement de Jésus*, 8.

([645]) BOUSSET, *op. cit.*, 49; BATIFFOL, *op. cit.*, XVII.

([646]) BATIFFOL, *op. cit.*, 14.

([647]) Exemple : à *Mt.*, 5, 38-42, correspond à peu près *Lc.*, 6, 29-30; à *Mt.*, 5, 43-48, *Lc.*, 6, 27-28, 32-36; à *Mt.*, 7, 1-5, *Lc.*, 6, 37, 38, 41, 42; à *Mt.*, 7, 12, *Lc.*, 6, 31; etc.

([648]) *Mt.*, 5, 17, 19, 20, 21-24; 33-37; 6, 1-4, 5-8, 16-18; 7, 6.

([649]) *Mt.*, 6, 9-15 en *Lc.*, 11, 1-4; *Mt.*, 6, 19-21 en *Lc.*, 12, 33-34; etc.

([650]) BATIFFOL, *op. cit.*, 14.

([651]) STEVENS, *The Teaching of Jesus*, 20.

([652]) FEINE, *Theologie des N. T*, 22; cf. BOUSSET, *Kyrios Christos*, 47.

([653]) HOLTZMANN, *Lehrbuch der neutestamentl. Theologie*, I, 179 : *Volks-und Andachtsbücher*.

([654]) BOUSSET, *op. cit.*, 54.

([655]) BATIFFOL, *op. cit.*, XVI.

([656]) LAGRANGE, *Évangile selon saint Marc*, 234.

([657]) S. J. CASE, *Jesus*, 405 et s.

([658]) von SODEN, *Hat Jesus Gelebt?* 26.

([659]) FEINE, *op. cit.*, 26.

([660]) WEINEL, *Biblische Theologie des N. T.*, 234.

([661]) CONYBEARE, *Myth, Magic and Morals*, 137; von SODEN, *op. cit.*, 24; BATIFFOL, *op. cit.*, XIII et s.

([662]) Cf. p. 46 et s.

([663]) En partant de ces sentences on a restauré avec beaucoup de vraisemblance le portrait psychologique de Hillel et de Jochanan ben Zacchaï, contemporain de Paul, entre autres. — Cf. BOUSSET, *op. cit.*, 78 et 43.

([664]) HARNACK, *L'essence du Christianisme*, 35.

([665]) CONYBEARE,, *op. cit.*, 135.

([666]) LOISY, *Les Évangiles synoptiques*, I, 188.

([667]) BOUSSET, *op. cit.*, 46; CONYBEARE, *op. cit.*, 137.

([668]) *Dilettantismus*, 23 : *Jesus steht ausserhalb der Geschichte.*

([669]) COUCHOUD, *Le Mystère de Jésus*, 13 et s.

([670]) HOLTZMANN, *op. cit.*, I, 173 et s.

([671]) LOISY, *op. cit.*, I, 211. STEVENS, *The Teaching of Jesus*, 19. — Sur l'abus de terme qu'on commet en appelant Jésus *Maître*, cf. TRAVERS HERFORD, *Judaism in the N. T. Period*. Londres, 1928, 202.

([672]) RENAN, *Vie de Jésus*, 46.

([673]) WEIDEL, *Jesu Persönlichkeit*, 1909, p. 33.

([674]) H. WEINEL, *Jesus im 19. Jahrhundert*, 95.

([675]) HARNACK, *L'essence du Christianisme*, 49.

([676]) Von SODEN, *Die wichtigsten Fragen im Leben Jesu*, 91; HARNACK, *op. cit.*, 51.

([677]) HOLTZMANN, *op. cit.*, I, 161 et s. — BATIFFOL, *op. cit.*, 32 et s.

([678]) *Mc.*, 2, 17 : *« Je ne suis pas venu appeler les justes, mais les pécheurs. »* — *Mc.*, 10, 25 : *« Il est plus facile à un chameau de passer par le trou de l'aiguille qu'à un riche d'entrer dans le royaume des cieux. »*

([679]) *Mc.*, 10, 17 et s. Il va de soi que je ne garantis pas la lettre de cette conversation de Jésus et du jeune homme zélé.

([680]) L'ouvrage essentiel reste celui de JÜLICHER : *Die Gleichnisrede Jesu*, qu'il a lui-même résumé dans l'article *Paraboles* de *EB.*

Cf. LOISY, *Études évangéliques*, 1902. Bibliographie du point de vue catholique *ap.* de GRANDMAISON, *Jésus-Christ, son message, ses preuves*, I, 332, n. 1; WEINEL, *Die Gleichnisse Jesu.* Leipzig, 1918. — Sur l'analyse des paraboles : BULTMANN, *Geschichte der synoptischen Tradition*, 101. On lira avec profit GOGUEL, *La vie de Jésus*, 270 et s.

(681) Par exemple en *II Sam.*, 12, 1-4, l'histoire de la brebis du pauvre, contée par Nathan à David, pour lui faire honte de sa conduite.

(682) *II Sam.*, 14, 6 et 8; *I Rois*, 20, 39 et s.; *Isaïe*, 5, 1-6; 28, 24-28.

(683) Je ne prétends pas qu'il ne puisse se rencontrer une intention allégorique dans une parabole (voyez, par exemple, celle des *mauvais vignerons*, *ap. Mt.*, 21, 33); je dis seulement qu'en principe la parabole n'est pas une allégorie.

(684) LOISY, *Les Évangiles synoptiques*, I, 245; du même, *Jésus et la tradition évangélique*, 171.

(685) BATIFFOL, *L'enseignement de Jésus*, 22.

(686) *Mc.*, 4, 2 : καὶ ἐδίδασκεν αὐτοὺς ἐν παραβολαῖς πολλά. Jülicher estime à *une soixantaine* le nombre des paraboles de la *Synopse.* D'autres critiques sont moins généreux parce que, dans plus d'un cas, on peut hésiter à reconnaître une parabole. O. SCHMIEDEL, *Die Hauptprobleme der Leben-Jesu-Forschung*, 25, dit *une trentaine.*

(687) Autre bon exemple : la comparaison de *Mt.*, 25, 14 et s., et de *Lc.*, 19, 12 et s. : parabole des *talents* chez l'un et des *mines* chez l'autre.

(688) FIEBIG, *Die Gleichnisreden Jesu...*; LOISY, *RHLR*, 1912, p. 506; ABRAHAMS, *Studies in Pharisaism and Gospels*, 90 et s.

(689) En *Mt.*, 18, 23.

(690) CADBURY, *The making of Luke-Acts*, 152.

(691) FIEBIG, *Altjüdische Gleichnisse und die Gleichnisse Jesu.* Tubingen, 1904.

(692) BRASSAC, *Manuel biblique*, I, 469. Du reste, l'exégèse patristique est loin de s'accorder sur le sens et l'intention des paraboles. Cf. de GRANDMAISON, *op. cit.*, I, 332. On lira avec intérêt les pages suivantes où le Père jésuite cherche à concilier les deux thèses : celle de l'adaptation des paraboles aux nécessités de l'enseignement et celle de leur profondeur close. On connaîtra aisément que cette exégèse ingénieuse et raffinée n'a aucune chance de répondre à quelque réalité.

(693) FONK, *Die Parabolen des Herrn im Evangelium*, 1904, 17 et s. *Contra* : LAGRANGE, *Mc.*, 96 et s. qui, lui aussi, cherche à justifier Jésus de la redoutable absurdité que le Révérend Père lui prête.

(694) ABRAHAMS, *Studies in Pharisaism and Gospels*, I, 106 et s.

(695) B. T. D. SMITH, *The Gospel according to St. Matthew*, 186.

(696) PERNOT, *Études sur la langue des Évangiles*, 90 et s.

(697) KLOSTERMANN, *Das Markusevangelium*, 47; MONTEFIORE, *The synoptic Gospels*, I, 103. — C. H. TURNER, *Mk.*, *ap.* GORE, LEIGHTON, etc., *A new Commentary on Holy Scripture...*, 64.

(698) Dans les parties les plus récentes de la *Septante*, le mot μυστήριον désigne déjà, semble-t-il, une doctrine ésotérique de Mystère. Cf. *Dan.* 2, 27; 2, 47; *Sag.*, 2, 22.

(699) Par exemple *Lc.*, 11, 32 : καὶ ἰδοὺ πλεῖον Ἰωνᾶ ὧδε = *Et il n'y a plus que Jonas ici.*

(700) MONNIER, *La Mission historique de Jésus*, 4 et s.

(701) On peut songer enfin à *Jn.*, 10, 30 : « *Moi et le Père nous sommes un* »; 12, 49-50; 14, 9 : « *Qui m'a vu a vu le Père* » ; 16, 15 : « *Tout ce qu'a le Père est mien* »; 16, 28 : « *Je suis sorti du Père* »; etc.

(702) Étude de l'expression par J. WEISS *ap.* BAUMGARTEN, BOUSSET, GUNKEL, etc., *Die Schriften*

des N. T. neu übersetzt..., I, 76 et s., dans une sorte d'excursus à *Mc.*, 10. — Sur l'emploi de la notion et du titre de *fils de Dieu*, *fils des Dieux* dans l'Antiquité, cf. KLOSTERMANN, *op. cit.*, 11.

([703]) Sur les distinctions nécessaires, cf. FEINE, *Theologie des N. T.*, 112, et BOUSSET, *Kyrios Christos*, 67.

([704]) BATIFFOL, *L'enseignement de Jésus*, 221 et s.

([705]) BRASSAC, *Manuel biblique*, I, 580 et s.

([706]) LEBRETON, *Les Origines du dogme de la Trinité*, 1, 249 et s.

([707]) D. F. BARTH, *Die Hauptprobleme des Lebens Jesu*, 268, — Cf. particulièrement *Ps.*, 88, 27 : Πατήρ μου εἶ σύ, et *II Sam.*, 7,14 : ἐγὼ ἔσομαι αὐτῷ εἰς πατέρα καὶ αὐτὸς ἔσται μοι εἰς υἱὸν = *Je serai pour lui un père et il sera pour moi un fils.* C'est Iahvé qui est censé dire cela à David en lui promettant, pour l'avenir, un rejeton glorieux. « *Vous êtes les fils du Seigneur votre Dieu* », proclame *Deut.*, 14, 1. Cf. *Is.*, 1, 2 ; 45, 11 ; 63, 8 ; *Jér.*, 3, 22; *Hos.*, 2, 1; etc.

([708]) *EB*, *Son of God*, § 1-5, qui donne les textes.

([709]) B. DUHM, *Die Psalmen.* Tubingen, 1899, p. 8.

([710]) WELLHAUSEN, *Das Evangelium Marci*, 6; HEITMÜLLER, *Jesus*, 123.

([711]) VIGOUROUX. *Manuel bibli-, que.* Paris, 1897; II, 370. — Cf. de GRANDMAISON, *Jésus-Christ, son message, ses preuves*, II, 41 et s.

([712]) *EB*, *Son of God*, § 6. Des deux textes les plus troublants, l'un (*Hénoch*, 105, 2 : *Car moi et mon fils serons avec vous pour toujours sur les chemins de la vérité*) est, à l'estimation des autorités les plus considérables (Drummond, Charles, Dalman), certainement interpolé ; et l'autre (*IV Esdras*, 7, 28 : *Car mon fils le Christ...*; répétition de la même expression en 7, 29; 13, 32, 37, 52; 14, 19) vient d'un écrit tardif que nous ne possédons plus que dans des recensions christianisées.

([713]) *Dial.*, 49.

([714]) DALMAN, *Worte Jesu*, I, 219; BOUSSET, *Kyrios Christos*, 66. Le P. Lebreton lui-même abandonne la partie et convient que le titre de Fils de Dieu appliqué au Messie n'est pas juif (*Les origines du dogme de la Trinité*, 121). Le P. Lagrange pense que, du moins, ce n'est pas une équivalence courante (*Évangile selon saint Marc*, 57).

([715]) VOLZ, *Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba*, 216 et s.

([716]) MONNIER, *La Mission historique de Jésus*, 58.

([717]) LEBRETON, *op. cit.*, 242 et s.

([718]) De sens divers : N. SCHMID, *ap. EB*, *Son of God.*, § 22; BATIFFOL, *L'enseignement de Jésus*, 214 et s.; HOLTZMANN, *Lehrbuch der neutestamentl. Theologie*, II, 335 et s.; FEINE, *Theologie des N. T.*, 119 et s.; WEISS, *Lehrbuch der biblischen Theologie des N. T.*, 59; BARTH, *Die Hauptprobleme des Lebens Jesu*, 270; LOISY, *Les Évangiles synoptiques*, I, 243; MONNIER, *La Mission historique de Jésus*, 30 et s.; WEINEL, *Biblische Theologie des N. T.*, 167 et s.; GILLIS P. : SON WETTER, *Der Sohn Gottes*, chap. VIII.

([719]) Je ne fais pas état du texte de *Mc.*, 14, 61 (*De nouveau le Grand Prêtre l'interrogea et lui dit : Tu es le Christ, le fils du Béni? Et Jésus dit : Je le suis*), 1° parce qu'il se place dans un épisode, le procès devant le Sanhédrin, qui est plus suspect (cf. p. 480); 2° parce que, dans sa lettre, il est invraisemblable : *Fils du Béni* n'est pas une équivalence courante de *Messie*, et il est gratuit de prêter un blasphème au Grand Prêtre; 3° parce que le texte lui même est très incertain. Il est beaucoup moins net chez *Mt.*, 26, 64, et chez *Lc.*, 22, 70.

([720]) BATIFFOL, *op. cit.*, 216.

([721]) *Jn.*, 5, 17-25; 17, 10; 17, 26; *I Cor.*, 1, 19-31.

([722]) De GRANDMAISON, *Études*, 1907, I, 131; MONNIER, *op. cit.*, 8, n. 1; LEBRETON, *Les origines du dogme de la Trinité*, 470 et s ; PLUMMER, *An Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Matthew*, 166. *Contra* : HOLTZMANN, *op. cit.*, I, 348, n. 1.

([723]) PFLEIDERER, *Das Urchristentum. Seine Schriften und Lehren.* Berlin, 1902, p. 445. et s., 509 et s.

([724]) Éd. NORDEN, *Agnostos Theos*, 277-308; S. ANGUS, *The Mystery-Religions and Christianity*, 62.

([725]) MCNEILLE, *The Gospel according to St. Matthew*, 65, cherche d'ailleurs à restreindre la portée de la remarque. Il convient de tenir compte aussi de *Lc.*, 10, 21: « A *cette heure il tressaillit de joie par l'Esprit Saint.* »

([726]) SCHMIEDEL intitule justement son étude sur le passage (*Protest. Monatshefte*, 1900, p. 1 et s.) : *Die « johanneische » Stelle bei Mt. und Lc. und das Messiasbewusstsein Jesu.*

([727]) Par exemple SCHMIEDEL, HARNACK et HOLTZMANN (*op. cit.*, I, 346 et s.).

([728]) LOISY, *Les Évangiles synoptiques*, I, 909.

([729]) DALMAN, *Worte Jesu*, I, 159.

([730]) HOLTZMANN, *op. cit.*, I, 530.

([731]) A. JEREMIAS, *Das A. T. im Lichte des Alten Orients*, 99, qui rapproche notre texte du mot d'Éa à Marduk : « *Mon fils, ce que je sais tu le sais aussi.* »

([732]) *Sir.*. 51, 1, qui marque le début de la prière — également eucharistique — de Jésus fils de Sirach. Comparez *Mt.*, 28 *a* et *Sir.*, 51, 23; *Mt.*, 28*b* et *Sir.*, 24, 19; *Mt.*, 29*a* et *Sir.*, 6, 24; *Mt.*, 29*b* et *Sir.*, 6, 28; *Mt.*, 30 et *Sir.*, 6, 29. — D'autres textes de l'Ancien Testament ont aussi traversé le souvenir de l'Évangéliste, tels *Is.*, 55, 1-3; *Zach.*, 9, 9; *Jér.*, 6, 16; etc.

([733]) BOUSSET, *Kyrios Christos*, 66; LOISY, *Les Évangiles synoptiques*, 243, n. 1.

([734]) BATIFFOL, *L'enseignement de Jésus*, 215.

([735]) Sur l'élasticité de ce terme, cf. HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, I, 138, qui donne maint exemple.

([736]) *Ps.*, 68, 18 :... *ne détourne pas ta face de ton serviteur* (ou de ton enfant : ἀπὸ τοῦ παιδός σου); *Sag.*, 2, 13 : ... καὶ παῖδα κυρίου ἑαυτὸν ὀνομάζει.

([737]) Texte cité par *Lc.*, 1, 54, dans le *Magnificat* : ἀντελάβετο Ἰσραὴλ παιδὸς αὐτοῦ...

([738]) Cf. *Gen.*, 9, 25; 12, 16; *Ex.*, 12, 30; 13, 3; *II Sam.*, 2, 12; etc.

([739]) Fait, du reste, avec *Isaïe*, 52, 13; 53, 11; etc.

([740]) BOUSSET, *Kyrios Christos*, 68.

([741]) SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter J. C.*, II, 527.

([742]) HOLTZMANN, *op. cit.*, I, 104 et s.; 310.

([743]) *Ps.*, 110 (109 de la *Septante*), 1.

([744]) BATIFFOL, *op. cit.*, 201 et s.; MONNIER, *La Mission historique de Jésus*, 27, n. 6; HOLTZMANN, *op. cit.*, I, 310 et s.

([745]) HOLTZMANN, *op. cit.*, I, 313 et s.; WEINEL, *Biblische Theologie...*, 189 et s. (2e éd., 171 et s.); de GRANDMAISON, *Jésus*, I 317, n. 1, qui donnent la bibliographie; B. WEISS, *Lehrbuch der biblischen Theologie des N. T.*, 55 et s.; N. SCHMIDT, *Son of man*, *ap. EB*; BOUSSET, *op. cit.*, 6 et s.; A. OMODEO, *Paolo di Tarso, apostolo delle genti*, 31 et s.

([746]) *Nombres*, 23, 19; *Isaïe*, 51, 12; 56, 2; *Jérém.*, 49, 18 et 33; 50, 40; etc.; *Ps.*, 8, 5; 80, 18; etc.

([747]) Longue étude de la question linguistique, *ap.* N. SCHMIDT, *Son of man*, § 1-5 et § 36.

([748]) NIELSEN, *Der dreieinige Gott*, 383.

([749]) Livre tardif — probablement du temps d'Antiochus Épiphane — et dont une partie (de

2, 4*b* à 7, 28) est rédigée en araméen et non en hébreu. — Cf. l'introduction de MARTI, *ap.* E. KAUTZSCH, *Die Heilige Schrift des Alten Testaments*, II, 416.

(750) Rud. KITTEL, *Biblia hebraica*, 1175.

(751) La traduction de la Bible par Théodotion est du second siècle après J.-C.

(752) BOUSSET, *op. cit.*, 15, 1.

(753) Voir spécialement W. BALDENSPERGER, *Das Selbstbewusstsein Jesu im Lichte der messianischen Hoffnungen seiner Zeit*, 169 et s.; cf. SCHMIDT, *Son of man*, § 19 et s.

(754) Baldensperger, par exemple, croit le passage très ancien, tandis que Bousset le croit contaminé par le christianisme. Cf. BEER, *Das Buch Henoch. Einleitung*, *ap.* LOISY, *Les Actes des Apôtres*, II, 232.

(755) Cf. N. SCHMIDT, *Son of man*, § 6; BOUSSET, *Kyrios Christos*, 15.

(756) HOLTZMANN, *op. cit.*, I, 314.

(757) BOUSSET, *op. cit.*, 15.

(758) MONNIER, *La Mission historique de Jésus*, 84.

(759) JUSTIN, *I Apol.*, 51; EUSÈBE, *H. E.*, 2, 23, 13.

(760) HOLTZMANN, *op. cit.*, I, 314.

(761) Quelques références en dehors de l'article de Schmidt précité, § 30 : SCHMIEDEL, *Die Hauptprobleme der Leben-Jesu-Forschung*, 66; LIETZMANN, *Der Menschensohn*; DALMAN, *Worte Jesu*, 191-197; LOISY, *Les Évangiles synoptiques*, I, 243; HOLTZMANN, *op. cit.*, I, 314; BOUSSET, *Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter*, 308; et du même, *Kyrios Christos*, 13, n. 3.

(762) Cf. *Mc.*, 8, 31; 9, 12; 10, 33.

(763) Cf. *Mc.*, 13, 26; 14, 21; *Mt.*, 13, 37 et 41; 16, 28; 19, 28.

(764) WELLHAUSEN, *Skizzen und Vorbereiten*, VI, 1899; ID., *Israelitische und jüdische Geschichte*, 387; ID., *Das Evangelium Marci* 68.

(765) Cf. *Mt.*, 16, 13, *Mc.*, 8, 27 et *Lc.*, 9, 18; *Mt.*, 19, 28, *Mc.*, 10, 29 et *Lc.*, 18, 30; *Mt.*, 26, 2, *Mc.*, 14, 1 et *Lc.*, 22, 1, où l'expression est rédactionnelle chez *Mt.* — *Lc.*, 6, 22 et *Mt.*, 5, 11; *Lc*, 12, 8 et *Mt.*, 10, 32, où elle est rédactionnelle chez *Lc.* Il en va de même en *Lc.*, 17, 22; 18, 8; 19, 10; 21, 34-36; 22, 48; 24, 7.

(766) Cf. Troisième partie, ch. VIII, § I.

(767) WELLHAUSEN, *Das Evangelium Marci*, 17.

(768) *Act.*, 7, 56. L'invocation qui suit : « *Seigneur Jésus, reçois mon esprit!* » (7, 59) suffit à dater la rédaction de toute cette fin de l'épisode d'Étienne.

(769) LOISY, *RHLR.*, 1922, p. 81 et s.; NIELSEN, *Der dreieinige Gott*, 426.

(770) DEWICK, *Primitive Christian Eschatology*, 147.

(771) LOISY, *Jésus et la tradition évangélique*, 76 et 104.

(772) GOGUEL, *Les chrétiens et l'empire romain*, 5.

(773) BOUSSET, *Was wissen wir von Jesus?* 59 et s. Je remarque que l'auteur est beaucoup moins affirmatif dans son *Kyrios Christos*, 21 ; *Unsicher bleibt die Stellung Jesu dazu.* Cf. aussi p. 81 du même livre.

(774) SCHMIEDEL, *op. cit.*, 57 et s..

(775) GUIGNEBERT, *Le problème de Jésus*, I, 311 et s.

(776) Cf. Troisième partie, ch. VI.

(777) PFLEIDERER, *Die Entstehung des Christentums*, 92.

(778) Cf. E. EISLER et plus loin, 297.

(779) BOUSSET, *Kyrios Christos*, 3.

(780) LAGRANGE, *L'Évangile selon saint Marc*, 234; MONNIER, *La Mission historique de Jésus*, 25, n. 1.

(781) Cf. Troisième partie, ch. VIII, § III. MEYER, *Ursprung und Anfang des Christentums*, I, 193

et s., croit à l'historicité de la scène et de la réponse. De même GOGUEL *in La vie de Jésus*, 486 et s.; *contra* : LIETZMANN, *Der Prozess Jesu*, 315 et s.

([782]) J. WEISS, *Das Urchristentum*, 85.

([783]) De *Mc.*, 14, 61 (question du Grand Prêtre), je rapproche *Mc.*, 15, 32 (railleries des prêtres et scribes devant le Crucifié, scène artificielle). Voyez encore : *Mt.*, 26, 68, comparé à la Synopse; *Mt.*, 27, 17, qui éclaircit *Mc.*, 15, 9; de même *Mt.*, 27, 22, par rapport à *Mc.*, 15, 12; *Lc.*, 23, 2, simple arrangement rédactionnel pour rendre moins abrupt le début du procès; *Lc.*, 23, 39, simple développement rédactionnel de *Mc.*, 15, 32; *Lc.*, 24, 26 et 24, 46, qui font partie de scènes invraisemblables.

([784]) NICOLARDOT, *Les procédés de rédaction des trois premiers évangélistes*, 269. Il faut naturellement tenir compte aussi de la volonté du narrateur marcien de mettre en valeur la foi de Pierre.

([785]) Cf. Seconde partie, ch. V, § II.

([786]) N. SCHMIDT, *EB*, *Son of man*, § 46.

([787]) *Mc.*, 1, 34; 3, 1; 5,43; 7,36; 8, 26; 8, 30; 9, 9.

([788]) WREDE, *Das Messiasgeheimnis*; dès 1883 Havet posait très nettement le thème développé par le critique allemand. Cf. HAVET, *Le Christianisme et ses origines*, IV, 15 et s.

([789]) Songer à l'indignation qui, selon *Mc.*, 8, 33, le soulève contre Pierre quand l'apôtre lui reproche de parler, de souffrir et de mourir : « *Va derrière moi, Satan, parce que tu n'as pas le sens de ce qui est de Dieu, mais de ce qui est des hommes.* »

([790]) *Mc.*, 8, 31; 9, 31; 10, 33 et s., et *Mc.*, 13 en entier, qui transporte *après* la mort de Jésus les scandales et les épouvantements que la croyance commune plaçait *avant* la manifestation du Messie.

([791]) HOLTZMANN, *Das messianische Bewusstsein Jesu.* Tubingen, 1909, p. 99 et s.

([792]) Cf. GOGUEL, *L'Eucharistie, des origines à Justin Martyr*, 48 et s.; MONNIER, *La Mission historique de Jésus*, 20 et s.; BATIFFOL, *L'enseignement de Jésus*, XXI et s.; DEWICK, *Primitive Christian Eschatology*, 109 et s.; RÉVILLE, *Les Origines de l'Épiscopat*, 33 et s.; etc.

([793]) VÉNARD, *Les Origines chrétiennes, ap.* BRICOURT, *Où en est l'histoire des religions?* 195.

([794]) MONNIER, *op. cit.*, 287.

([795]) Cf. LAGRANGE, *Le Messianisme chez les Juifs*, 239.

([796]) DALMAN, *Der leidende und der sterbende Messias der Synagoge in ersten nachchristlichen Jahrtausend.* Berlin, 1888.

([797]) MONTEFIORE, *Rabbinic Literature and Gospel Teachings*, 305 et s.

([798]) LAGRANGE, *op. cit.*, 236 et s.

([799]) MEYER, *Ursprung und Anfang des Christentums*, I, 118.

([800]) MONNIER, *op. cit.*, 289 et s.

([801]) A l'appui : *II Macc.*, 7, 37-38; *IV Macc.*, 6, 28-29.

([802]) MONNIER, *op. cit.*, 290 et s.

([803]) LOISY, *L'Évangile de Jésus et le Christ ressuscité*, réédition *ap. Les Mystères païens*, 227, n. 1.

([804]) CONYBEARE, *Myth, Magic and Morals*, 29 et s.

([805]) Un texte de Paul, *Rom.*, 1, 4, porte encore témoignage en faveur de cette croyance primitive : « (Lui qui a été) *institué Fils de Dieu en puissance, selon l'Esprit de sainteté le ressuscitant des morts* ». — Cf. *Lc.*, 26, 25 et s. — J. WEISS, *Das Urchristentum*, 8; BULTMANN, *Geschichte der synoptischen Tradition*, 153.

([806]) C'est là un des points où je me sépare de GOGUEL (*La vie de Jésus*, 368 et s.) qui tente de retracer l'évolution de la pensée de Jésus après « *la crise galiléenne* » jusqu'au moment où il se croit Messie parce qu'il se rend compte que souffrances et

mort le menacent. Non seulement je ne comprends pas le raisonnement que Goguel prête là au Nazaréen, mais je ne vois pas que rien le justifie *objectivement*.

(807) Bon exemple de cette incohérence chez *Mc.* : en 8, 29, on lit : « *Répondant, Pierre lui dit : Tu es le Christ. Et il leur défendit sévèrement de parler ainsi de lui à personne...* »; et tout de suite (8, 34 et s.) Jésus trouve sous sa main une *foule* pour lui annoncer que si quelqu'un a honte de lui, « *le Fils de l'Homme aura honte de lui, lorsqu'il viendra dans la gloire de son Père avec les saints anges.* » Donc, il proclame devant tout le monde le secret qu'il vient d'interdire aux disciples de révéler.

(808) Cf. Troisième partie, chap. VI, § II et III.

(809) LOISY, *Les Évangiles synoptiques*, I, 143.

(810) Cf., parallèlement au livre de WREDE, celui de J. WEISS, *Das älteste Evangelium.*

(811) Idées développées par BOUSSET, *Kyrios Christos*, 79-82. — Cf. SCHMIEDEL, *Die Hauptprobleme der Leben-Jesu-Forschung*, 58; CONYBEARE, *op. cit.*, 36.

(812) MONNIER, *La Mission historique de Jésus*, 49 et s.

(813) RÉVILLE, *Histoire du dogme de la divinité de Jésus-Christ*, 6; du même, *Les Origines de l'Épiscopat*, 34.

(814) Très finement nuancé par LOISY, *Jésus et la tradition évangélique*, 81 et s.; LOISY, *L'Évangile selon saint Marc*, 242.

(815) HOLTZMANN, *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie*, I, 334.

(816) SCHWEITZER, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, 396.

(817) CAUSSE, *Les prophètes d'Israël et les religions de l'Orient*, 49 et s.

(818) L'identité de la tradition exploitée se révèle au simple rapprochement de *Mc.*, 1, 39, et d'*Act.*, 10, 37-38.

(819) WELLHAUSEN, *Das Evangelium Marci*, 115.

(820) HOLTZMANN, *op. cit.*, I, 182, n. 1.

(821) C'est la onzième demande de cette prière qui a trait à la venue du Royaume. Cf. SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter J. C.*, II, 460.

(822) LOISY, *Jésus et la tradition évangélique*, 192.

(823) MONTEFIORE, *Rabbinic Literature and Gospel Teachings*, 319 et s.

(824) HOLTZMANN, *op. cit.*, I, 198; G. B. STEVENS, *The teaching of Jésus*, 48, et surtout l'ouvrage d'ABRAHAMS, *Studies in Pharisaism and Gospels* en entier. Je fais des réserves sur quelques détails, mais l'impression d'ensemble, qui est celle d'une évidente parenté entre Jésus et les rabbins — spécialement les pharisiens — s'impose avec force.

(825) BATIFFOL, *L'enseignement de Jésus*, 70.

(826) G. B. STEVENS, *The Teaching of Jesus*, 49.

(827) *Gen* 2, 3; *Ex.*, 16, 22 et s.; 20, 8-11; 23, 12; 34, 21; 35, 1 et s.; etc.

(828) G. F. MOORE, *Judaism in the first Centuries of the Christian Era*, 1, 231; II, 21 et s.

(829) Cf. les commentaires de Lagrange, de Klostermann, de Strack et Billerbeck sur *Mc.*, 2, 23-28, et *Mt.*, 12, 1-8.

(830) MOORE, *op. cit.*, II, 30-31; ABRAHAMS, *op. cit.*, 129 et s.

(831) LAGRANGE, *Évangile selon saint Marc*, 49 et s.; HOLTZMANN, *Handkommentar zum N. T. Die Synoptiker*, I, 123.

(832) On a l'impression que la plus grande différence entre les pharisiens et Jésus tient à son attitude à l'égard de la *Halacha* qu'eux vénèrent comme une *Thora* de second rang et qu'il se montre, lui, disposé à traiter assez légèrement — à ce qu'il semble. — Cf. T. HERFORD, *Pharisaism, its aim and method.* Londres, 1912, p. 205.

(833) Goguel, *L'Eucharistie, des origines à Justin Martyr.*
(834) *EB*, art. *Sacrifice*, § 54.
(835) La formule *depuis les jours de Jean* marque un éloignement dont la mention est sans doute mieux à sa place sous la plume du rédacteur matthéen que dans la bouche de Jésus.
(836) Batiffol, *op. cit.*, 75, et surtout Monnier, *La Mission historique de Jésus*, 104 et s.
(837) Exemples pris au hasard : *II Sam.*, 12, 16; *Is.*, 58; *Ps.*, 69, 11; *Esth.*, 4, 3 et 16; *Jér.*, 14, 12; etc.
(838) *EB*, art. *Fasting*; Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter J. C.*, II, 489 et s.
(839) Wellhausen, *Das Evangelium Marci*, 20; Holtzmann, *Handkommentar zum N. T. Die Synoptiker*, I, 55.
(840) Lagrange, *Évangile selon saint Marc*, 45.
(841) Je ne tiens pas compte de l'exploitation de la parabole du Figuier maudit (*Mc.*, 11, 12 et s.), ni de celle du Figuier stérile (*Lc.*, 13, 6 et s.), qui ont été tentées aussi (Batiffol, *op. cit.*, 75) dans l'intention qui nous occupe. Il s'y agit peut-être de la réprobation d'Israël obstinément incrédule, mais non de l'abolition de la Loi.
(842) Barth, *Die Hautprobleme des Lebens Jesu*, 103; Weinel, *Biblische Theologie des N. T.*, 81.
(843) Loisy, *Les Évangiles synoptiques*, I, 562.
(844) Références *ap.* Klostermann, *Das Matthäusevangelium*, 41 et Strack et Billerbeck, I, 245 et s.
(845) Loisy, *op. cit.*, 567; Weinel, *op. cit.*, 82. *Contra*, sur des raisons très faibles : Lagrange, *Évangile selon saint Matthieu*, 95,
(846) *Gal.*, 2. 12; *Act.*, 15, 1 et s.
(847) Schürer, *op. cit.*, II, 568.
(848) Feine, *Theologie des N. T.*, 38.
(849) *EB*, art. *Sacrifice*, § 54.
(850) Cf. *Mt.*, 9, 13 et 12, 7, qui lui prête le mot de *Hosée*, 6, 6 : « *Je veux la miséricorde et non le sacrifice.* »
(851) Holtzmann, *Lehrbuch der neutestamentl. Theologie*, I, 199.
(852) Il n'y a pas à tenir compte du dernier verset de notre *Mt.*, mis dans la bouche du Ressuscité et qui n'aurait pas de sens dans celle de Jésus. *Jn.*, 3, 22, qui prête au Maître la pratique du baptême, est immédiatement corrigé par *Jn.*, 4, 1, qui la borne aux Apôtres, c'est-à-dire la rapporte à la communauté primitive.
(853) Un texte de l'*Évangile des Ébionites*, conservé par Épiphane (*Haer.*, 30, 16), serait troublant s'il était mieux garanti : « *Je suis venu abolir les sacrifices et, tant que vous n'aurez pas cessé de sacrifier, la colère à votre sujet ne cessera pas.* » Il n'y a rien à tirer d'un tel *logion*, parce qu'il est unique et nous arrive arraché de son cadre.
(854) Monnier, *La Mission historique de Jesus*, 122; Stevens, *The Teaching of Jesus*, 51 et s.; Feine, *Theologie des N. T.*, 40.
(855) Wellhausen, *Die Phariser und die Sadducäer*, 19.
(856) *Pirké Aboth*, 2, 7.
(857) Cf. *Mc.*, 2, 6-7, 18-22, 23-28; 3, 1-6; 7-23, et la Synopse.
(858) Holtzmann, *op. cit.*, I, 188, n. 1. Cf. le volume précédent.
(859) *Pirké Aboth*, 2, 5.
(860) *Hénoch*, 101, 1. Cf. *Mt.*, 5, 9 : υἱοὶ θεοῦ, et *Pirké Aboth*, 3, 14.
(861) Schürer, *op. cit.*, II, 399.
(862) *Mt.*, 11, 19 : « *Ami des publicains et des pécheurs* » (τελωνῶν φίλος καὶ ἁμαρτωλῶν). Le publicain est associé au pécheur parce qu'il remplit des obligations immorales.
(863) Cf. *Lc.*, 19, 10 : « *Le Fils de l'Homme est venu pour chercher et sauver ce qui était perdu.* »
(864) Cf. *Michée*, 6, 8; *Isaïe*, 61, 1 : εὐαγγελίσασθαι πτωχοῖς ἀπέσταλκέν με. Le *logion* évangélique a pu emprunter sa formule et même son origine au texte

d'*Isaïe*, mais le *fait* lui-même évoquait son souvenir.

([865]) SCHÜRER, *op. cit.*, II, 387 et s.

([866]) A. BERTHOLET, *Biblische Theologie des Alten Testaments*, 149 et s. — Cf. *Ps.*, 36, 7 et s.; 145, 9, 15 et s.; *Jonas*, 3.

([867]) SCHÜRER, *op. cit.*, III, 114 et s.

([868]) ID., *Ibid.*, 111, 550.

([869]) Cf. *Act.*, 2, 22-23.

([870]) Cf. l'histoire des dix lépreux (*Lc.* 17, 11 et s.) guéris par Jésus et dont un seul manifeste après le miracle les sentiments qu'il doit : c'est un Samaritain!

([871]) Cf. *Mt.*, 15, 24 (épisode de la Cananéenne) : « *Je ne suis envoyé qu'aux brebis perdues de la maison d'Israël.* » MEYER, *Ursprung und Anfang des Christentums*, I, 128 et s., marque fortement que c'est là le point de vue authentique de Jésus; STREETER, *The four Gospels. A Study of Origins*, 255.

([872]) Cf. *Act.*, 11; 13-15; *Gal.*, 1-2.

([873]) *Act.*, 3, 1; 2, 46; 15, 5.

([874]) Cf. les divers commentaires de *Mt.*, *ad locum*; GUIGNEBERT, *La Primauté de Pierre et la venue de Pierre à Rome.* Paris, 1909, la première partie. Bibliog. *ap.* GOGUEL, *Introduction au N. T.*, I, 408, n. 1.

([875]) Ce calembour, aisé en grec (*Petros* = *petra*), était également possible en araméen où *Céphas* veut dire *rocher.*

([876]) Les *portes de l'enfer* sont les portes du royaume d'en bas, les portes de la mort, la mort qui ne retiendra pas les fidèles destinés à la résurrection bienheureuse. Cf. HARNACK, *Der Spruch über Petrus als den Felsen der Kirche. Sitz. Berichte der Preus. Akad.*, 1918, p. 637 et s.; MEYER, *op. cit.*, I, 112 et s.; B. T. D. SMITH, *The Gospel according to St. Matthew*, 153. — Les *clefs* sont, dit-on (I. Lévy), d'origine hellénique, parce que Éaque, gardien de l'Hadès, est dit κλειδοῦχος = *porte-clef*; mais il faut se souvenir d'*Isaïe*, 22, 22 : « *Je mettrai sur son épaule la clef de la maison de David : il ouvrira et personne ne fermera; il fermera et personne n'ouvrira* »; et ne pas oublier que, dans l'usage courant des Juifs, *Te donner les clefs du Royaume* signifie quelque chose comme : *Te faire grand-vizir.* De même, *lier* et *délier* sont des termes techniques pour déclarer permise ou non une action quelconque, en égard aux obligations de la Loi. Cf. STREETER, *The four Gospels*, 36 et s.; 258; B. T. D. SMITH, *op. cit.*, 153 et s.

([877]) A la vérité, *Lc.*, 22, 30, porte les mots ἐν τῇ βασιλείᾳ μου, mais en comparant ce texte avec les deux passages synoptiques en *Mt.* et en *Mc.*, le possessif paraît évidemment rédactionnel. De même en *Mt.*, 13, 41, *le Royaume du Fils de l'Homme* prend place dans un développement secondaire et, en *Mt.*, 20, 21 : τῇ βασιλείᾳ σου, c'est la mère des Zébédéides qui parle, ce n'est pas Jésus.

([878]) MEYER, *op. cit.*, I, 112 : *eine sekundare Erweiterung.*

([879]) LOISY, *Les Évangiles synoptiques*, II, 8.

([880]) MEYER, *op. cit.*, I, 111 et s; 116 et s. Il est, du reste, possible que le rédacteur des versets interpolés ait enfin songé à authentiquer vigoureusement l'autorité de Pierre en face de la révélation dont se vantait Paul. Cf. B. W. BACON, *Jesus and Paul*, 161, qui renvoie à *Gal.*, 1, 16, pour la prétention paulinienne. STREETER, *The four Gospels*, 258, verrait plutôt en *Mt.*, 16, 18, un écho de la controverse Pierre-Jacques.

([881]) Ch. TAYLOR, *Sayings of the Jewish Fathers*, 160.

([882]) BATIFFOL, *L'Église naissante et le catholicisme*, 105, n. 5, d'après H. HORT, *The Christian Ecclesia*, 3.

([883]) Cf. *I. Cor.*, 1, 2.

([884]) BULTMANN, *Geschichte der*

synoptischen Tradition, 156 et s.

([885]) On se rendra compte rapidement des positions adverses prises par les exégètes et théologiens en lisant bout à bout HARNACK, *L'Essence du Christianisme*, 57 et s., LOISY, *L'Évangile et l'Église*, 35 et s. Pour plus de détail, voir SCHWEITZER, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, XV, XVI et XXI; en contrepartie, SANDAY, *The Life of Christ in recent research*, en se reportant aux indications fournies par l'Index au mot *Kingdom of Heaven*, et DEWICK, *Primitive Christian Eschatology*, ch. XIV. Les textes sont bien rassemblés dans WEINEL, *Biblische Theologie...*, 42 et s.

([886]) Il est entendu d'abord que l'expression ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ peut se traduire indifféremment par *le Royaume* ou *le Règne de Dieu*, et ensuite que les deux expressions : *le Royaume de Dieu* (ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ) et *le Royaume des cieux* (ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν), pour laquelle *Mt.* a une prédilection, sont synonymes. Cf. DALMAN, *Worte Jesu*, 76 et s.; LOISY, *Les Évangiles synoptiques*, I, 226, n. 6; KREGLINGER, *La religion d'Israël*, II, 539, n. 3; BATIFFOL, *L'enseignement de Jésus*, 156; HOLTZMANN, *Handkommentar zum N. T. Die Synoptiker*, I, 49. — L'idée du *Règne de Jésus*, du *Royaume de Jésus*, qui se rencontre en quelques passages de *Mt.* et de *Lc.* (*Mt.*, 16, 28; 20, 21; *Lc.*, 1, 33; 22, 29-30; 23, 42), n'appartient pas à la tradition primitive. Le *Royaume*, pour Jésus, ne peut être que celui de Dieu ou des Cieux.

([887]) LOISY, *Les Évangiles synoptiques*, I, 247. — Cf. SCHWEITZER, *op. cit.*; J. WEISS, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, 121 et s.; WABNITZ, *Histoire de la vie de Jésus*, I, 404.

([888]) Wellhausen, *Israelitische und jüdische Geschichte*, 388 : « *Son royaume n'était pas de ce monde; il substituait à l'espérance messianique un autre idéal.* »

([889]) BATIFFOL, *L'enseignement de Jésus*, 155 et s.; 164 et s.

([890]) CAUSSE, *L'Évolution de l'espérance messianique dans le Christianisme primitif*, 66 : « *Le Royaume à la fois présent et futur, spirituel et matériel. Ce sont les nuances les plus variées et les tendances en apparence contradictoires.* » — Cf. DEWICK, *op. cit.*, 132; 141; VÉNARD, *Les Origines chrétiennes*, *ap.* BRICOURT, *Où en est l'histoire des religions?* 184.

([891]) Cf. SCHMIEDEL, *Die Hauptprobleme der Leben-Jesu-Forschung*, 77; MONNIER, *La Mission historique de Jésus*, 216 et s.

([892]) WENDT, *Die Lehre Jesu*, II, 307 et s.

([893]) BALDENSPERGER, *Das Selbst wusstsein Jesu...*, 254 et s. — Cf. RENAN, *Vie de Jésus*, 78 et s.

([894]) SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes...*, II, § 29 : *Die messianische Hoffnung;* J. BOEHMER, *Der alttestamentliche Unterbau des Reiches Gottes*. Leipzig, 1912; CAUSSE, *op. cit.*, 1ère partie.

([895]) SCHÜRER, *op. cit.*, II, 515 et s.

([896]) BATIFFOL, *L'enseignement de Jésus*, 151.

([897]) SCHÜRER, *op. cit.*, II, 531.

([898]) DEWICK, *Primitive Christian Eschatology*, 128.

([899]) HARNACK, *L'essence du Christianisme*, 71.

([900]) CHARLES, *EB*, *Eschatology*, § 83.

([901]) HARNACK, *op. cit.*, 72.

([902]) LOISY, *L'Évangile et l'Église*, 46; du même, *Jésus et la tradition évangélique*, 159.

([903]) GOGUEL, *L'Eucharistie, des origines à Justin Martyr*, 45.

([904]) Cette parabole est d'autant plus instructive que nos deux rédacteurs, qui commencent à confondre le Royaume avec l'Église, allégorisent dans leur sens la tradition qu'ils empruntent à *Q*.

([905]) *Mt.*, 18, 10 et s.; *Lc.*, 15, 1 et s.; la parabole de la drachme perdue et retrouvée (*Lc.*, 15, 8-10) est à interpréter de même.

([906]) Cf. *Mt.*, 25, 14 et s.; *Lc.*,

19, 12 et s.; *Mc.*, 9, 1, selon qui le Royaume viendra *en puissance* (ἐν δυνάμει), avant que « *ceux qui sont ici n'aient goûté la mort* ». Comme ni *Mt.*, 16, 28 et s., ni *Lc.*, 9, 27 et s., ne donnent ce ἐν δυνάμει, on soupçonne qu'il représente une contamination paulinienne. C'est possible, mais il n'en est pas moins intéressant de voir Paul, et *Mc.* après lui, s'attacher à cette opinion sur *la forme* que prendra l'avènement du Royaume. Elle suppose que l'installation de la Βασιλεία τοῦ θεοῦ se fera *de l'extérieur*, par un coup imprévu, soudain et irrésistible. — *Mt.*, 24, 45 et s.; *Lc.*, 12, 41 et s.; *Mt.*, 24, 50; *Lc.*, 12, 35; 13, 25.

(907) Cf. *Mt.*, 11, 20-24 et *Lc.*, 10, 13-15 : malédiction de Chorazin et de Bethsaïda, qui se verront préférer Tyr et Sidon au jour du Jugement.

(908) LOISY, *Les Évangiles synoptiques*, I, 229.

(909) ID., *L'Évangile et l'Église*, 37; ID., *Jésus et la tradition évangélique*, 118.

(910) BATIFFOL, *L'enseignement de Jésus*, XX.

(911) HARNACK, *L'Essence du Christianisme*, 72 et s.

(912) VÉNARD, *Les Origines chrétiennes, ap.* BRICOURT, *Où en est l'histoire des religions?* 187 ; DEWICK, *op. cit.*, 137-140.

(913) Il y en a trois en *Mc.*, 4, 1-34, et sept en *Mt.*, 13, 1-52. Cf. LOISY, *Les Évangiles synoptiques*, I, 429 et s. Du reste, on a pu soutenir (J. WEISS, *Die Predigt Jesus vom Reiche Gottes*, 45 et s.) qu'à l'origine elles ne s'appliquaient pas au *Royaume*, mais seulement à l'*Évangile*.

(914) CAUSSE, *L'Évolution de l'espérance messianique...*, 75.

(915) ID., *Ibid.*, 74, appuyé sur HARNACK, *Das Wesen*, § III et § IV.

(916) CAUSSE, *op. cit.*, 75.

(917) *Mt.*, 13, 11 et *Lc.*, 8, 10, donnent le pluriel : τὰ μυστήρια.

(918) MONNIER, *La Mission historique de Jésus*, 214; DEWICK, *Primitive Christian Eschatology*, 132, 137 et s.

(919) Il n'y paraît qu'ici et dans les deux passages parallèles de *Mt.* et de *Lc.*, qui l'ont affaibli en le faisant passer au pluriel.

(920) *Lc.*, 16, 16, donne : « *depuis lors, le Royaume de Dieu est annoncé et chacun lui fait violence* », ce qui est assez différent.

(921) DEWICK, *op. cit.*, 134.

(922) Il n'est guère que LAGRANGE (*Évangile selon saint Matthieu*, 221) pour trouver le contraire; mais l'explication qu'il propose : chacun met son énergie à conquérir le Royaume et il ne faut pas prendre au tragique, n'éclaircit rien du tout. — MONNIER, *op. cit.*, p. 199, énumère les principales interprétations. Cf. *Les Évangiles synoptiques* de LOISY (1, 672 et s.) et MONTEFIORE, *The Synoptic Gospels*, II, 162.

(923) LOISY, *L'Évangile et l'Église*, 44.

(924) DEWICK, *Primitive Christian Eschatology*, 133.

(925) ID., *Ibid.*, 140, montre le bout de l'oreille en écrivant que Jésus semble bien reconnaître *a non eschatological, earthly, and imperfect aspect of the Kingdom of God; and his words justify us in speaking of the Church of Christ as the Kingdom of God on earth.* Voilà bien la grosse affaire pour nos théologiens; mais les intérêts de la théologie et les conclusions de la critique historique ne se confondent pas.

(926) LOISY, *Les Évangiles synoptiques*, II, 402; HOLTZMANN, *Handkommentar zum. N. T.*, I, 383; KLOSTERMANN, *Das Lukasevangelium*, 175.

(927) Il ne date pas d'aujourd'hui, et l'antiquité chrétienne de langue latine hésitait déjà entre *in vobis*, *in animis vestris* et *intra vos*. Cf., par exemple, TERTULLIEN, *Adv. Marc.*, 4, 35.

(928) Cf., de même, *Ps.*, 103, 1 :

et *Ps.* 109, 22 : τὰ ἐντός μου, sont de sens clair.

([929]) Texte *ap.* KLOSTERMANN, dans LIETZMANN : *Kleine Texte für theol. und philol. Vorlesungen und Uebungen,* « Apocrypha », III, 18.

([930]) La matière s'en retrouve en *Mt.,* 24; *Lc.* la combine avec le discours apocalyptique de *Mc.,* 13. Le fond doit provenir de *Q.*

([931]) Sur la discussion des diverses interprétations, cf. DEWICK, *op. cit.,* 144 et s.; GOGUEL, *L'Eucharistie, des origines à Justin Martyr,* 46 et s.

([932]) LOISY, *L'Évangile et L'Église,* 48.

([933]) *Contra* : MONNIER, *La Mission historique de Jésus,* 219 et s., qui essaie de sauver ce qu'il peut, et BATIFFOL, *L'enseignement de Jésus,* 378 et s.

([934]) LOISY, *Les Évangiles synoptiques,* I, 237.

([935]) Cf. p. 412 et s.

([936]) Cf. *Mt.,* 16, 28; *Lc.,* 9, 27.

([937]) LAGRANGE, *Évangile selon saint Marc,* 205.

([938]) Cf. *Mt.,* 24, 34; *Lc.,* 21, 32.

([939]) Ainsi LAGRANGE, *op. cit.,* 325; BRASSAC, *Manuel biblique,* I, 456; BATIFFOL, *L'enseignement de Jésus,* 278; de GRANDMAISON *Jésus-Christ, son message, ses preuves,* II, 457 et s.

([940]) LOISY, *Les Évangiles synoptiques,* II, 437; WELLHAUSEN, *Das Evangelium Marci,* 107.

([941]) DEWICK, *Primitive Christian Eschatology,* 142, suppose que, dans l'esprit de Jésus, il n'y avait là qu'une prédiction *conditionnelle* et que la condition n'a pas été remplie : ce devait être la repentance les hommes. Bon exemple des puérilités devant lesquelles il arrive aux théologiens de ne pas oser reculer.

([942]) ID., *Ibid.,* 175.

([943]) *Or. Syb.,* 3, 657, 715, 724, 757, 772, 785; 5, 420.

([944]) GOGUEL, *L'Eucharistie, des origines à Justin Martyr,* 44 et s.

([945]) Les justes et les élus mangeront avec le Fils de l'Homme, dit *Hénoch,* 62, 14.

([946]) WELLHAUSEN, *Das Evangelium Marci,* 115 : il ne s'y donne pas lui-même pour le Messie, même futur.

([947]) Cf. *Mt.,* 10, 37. Toute réserve faite, bien entendu, sur la lettre du *logion.*

([948]) BULTMANN, *Geschichte der synoptischen Tradition,* 94. — Le texte est, du reste, un de ceux où on a voulu voir la trace de la violence qui aurait marqué la mission de Jésus. — Cf. EISLER, II, 254. Le contexte prouve bien que, dans la pensée de l'Évangéliste, au-delà de laquelle il nous est impossible de remonter, il ne s'agit que de la division intestine des familles.

([949]) *Mc.,* 10, 29, qui porte « *à cause de moi et à cause de l'Évangile* », et *Mt.,* 19, 29, qui donne « *à cause de mon nom* », au lieu de « *à cause du Royaume de Dieu* » de *Lc.,* accentuent encore bien plus les préoccupations de la secte chrétienne, laquelle, naturellement, met en avant la personne du Seigneur et l'Évangile plutôt que le Royaume.

([950]) LOISY, *Les Évangiles synoptiques,* I, 228.

([951]) Εἰς τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον = le contraire de la *lumière* du Royaume. Idée très juive. Cf. BOUSSET, *Die Religion des Judentums im neutestamentl. Zeitalter,* 278.

([952]) Bibliographie : HOLTZMANN, *Lehrbuch der neutestamentl. Theologie,* I, 210-248; WEINEL, *Biblische Theologie des N. T.,* 122-138; LEITPOLDT, *Das Gotteserlebnis Jesus im Lichte der vergleichenden Religionsgeschichte,* 1927.

([953]) Cf. SCHECHTER, *Some aspects of Rabbinic Theologie, ap.* MCGIFFERT, *God of early Christians.* New York, 1924, 9 et s.

([954]) BATIFFOL, *L'enseignement de Jésus,* 83.

([955]) MONTEFIORE, *Rabbinic Literature...,* 201-207.

(956) L'hébreu donne : « *Iahvé, notre Dieu, est seul Iahvé.* »
(957) FEINE, *Theologie des N. T.*, 29.
(958) ID., *Ibid.*, 34.
(959) WEINEL, *op. cit.*, 138.
(960) RENAN, *Vie de Jésus*, 73.
(961) LOISY, *Les Évangiles synoptiques*, I, 233; HEITMÜLLER, *Jesus*, 112.
(962) WEINEL, *op. cit.*, 130.
(963) FEINE, *op. cit.*, 30.
(964) BOUSSET, *Die Religion des Judentums...*, 358-394.
(965) BERTHOLET, *Biblische Theologie des Alten Testaments*, 358 et s.
(966) FEINE, *op. cit.*, 29 et s. — Cf. *Ps.* 73, 25 et s.; 42, 2; etc.
(967) LOISY, *Les Actes des Apôtres*, II, 130 et s.
(968) *Deut.*, 1, 31; 8, 5; *Isaïe*, 1, 2; *Hosée*, 11, 1. — Cf. BOUSSET, *op. cit.*, 377 et s.
(969) Cf. *II Sam.*, 7, 14.
(970) HOLTZMANN, *Lehrbuch der neutestamentl. Theologie*, I, 54 et BERTHOLET, *op. cit.*, 370 et s., qui donnent des références. Cf. *III Macc.*, 5, 7; 6, 8; *Jubilés*, 1, 24 et s.
(971) *Schémoné Esré*, 5 et 6. — Vers la fin du Ier siècle de notre ère, les rabbins disent couramment, en parlant de Iahvé, le *Père céleste*. Il est trop tôt pour soutenir sérieusement qu'il s'agit d'une infiltration chrétienne.
(972) FEINE, *op. cit.*, 31, en énumère beaucoup.
(973) BATIFFOL, *L'enseignement de Jésus*, 86.
(974) HEITMÜLLER, *Jesus*, 122.
(975) BATIFFOL, op *cit.*, 88.
(976) RENAN, *Vie de Jésus*, 76.
(977) HEITMÜLLER, *op. cit.*, 123 : *das eigentliche Wesen der Gottesvorstellung*. Nous pouvons nous représenter Jésus essentiellement comme le Seigneur révélateur du Dieu-Père, nous assure MACKINNON, *The historical Jesus*, 393 (point de vue anglican moderniste).
(978) FEINE, *Theologie des N. T.*, 32 ; EV. WHITE, *The sayings of Jesus from Oxyrynchus, loc. cit.*; STEVENS, *The Teaching of Jesus*, 70.
(979) BATIFFOL, *L'enseignement de Jésus*, 96.
(980) L'expression matthéenne ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς, y inquiète et il paraît si isolé, si inutile, à la fin de la péricope, qu'il est censé conclure qu'il n'y doit pas être à sa place. Cf. HOLTZMANN, *Handkommentar zum N. T.*, I, 163; WELLHAUSEN, *Das Evangelium Marci*, 91; KLOSTERMANN, *Das Markusevangelium*, 133.
(981) WELLHAUSEN, *op. cit.*, 67 et s.; LOISY, *L'Évangile selon Marc*, 250 et s.
(982) Je rappelle qu'on arrive à restituer approximativement cette source (*Q*) par une prudente comparaison des passages parallèles de *Mt.* et de *Lc.*
(983) *Mt.*, 11, 27 : « *Tout* (= toute la révélation) *m'a été donné par mon Père et personne ne connaît le Fils, si ce n'est le Père et personne ne connaît le Père, si ce n'est le Fils, celui à qui le Fils voudrait le révéler.* »
(984) LOISY, *Les Évangiles synoptiques*, I, 909.
(985) REITZENSTEIN, *Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur*, 338. *Corpus hermet.*, tract. I, 32.
(986) Huit versets du *Siracide*, pris au chap. 51 et au chap. 24, intéressent notre péricope. On a parlé encore de l'influence de certains textes d'*Isaïe* et de *Zacharie*. Cf. KLOSTERMANN, *Das Matthäusevangelium*, 103 et s.; STRACK et BILLERBECK, *Kommentar zum N. T. aus Talmud...*, I, 608 et s.; MONTEFIORE, *The Synoptic Gospels*, II, 177.
(987) Cf. *Mt.*, 10, 32, et *Lc.*, 12, 8; *Mt.*, 6, 9 et *Lc.*, 11, 2; *Mt.* 7, 11 et *Lc.*, 11, 13; *Mt.*, 6, 26; 10, 29 et *Lc.*, 12, 24; 12, 6; *Mt.*, 5, 45 et *Lc.*, 6, 35; *Mt.*, 10, 20 et *Lc.*, 12, 12; *Mt.*, 18, 14 et *Lc.*, 15, 7.
(988) On ne le trouve qu'en *Jn.*, 20, 17 : « *Je remonte vers mon*

Père, votre Père et mon Dieu, votre Dieu ». *Votre* ne s'applique du reste, ici, qu'aux seuls disciples, car le Père des Juifs incrédules, c'est le Diable (8, 38 et s., surtout 44 : ὑμεῖς ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου ἐστὲ).

(989) L'oraison dominicale matthéenne (6,9) porte bien πάτερ ἡμῶν, mais la lucanienne (11, 2) donne seulement πάτερ.

(990) *Mt.*, 5, 45; *Lc.*, 6, 36.

(991) *Lc.*, 11, 2 : Πάτερ ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου... En confirmation plus ou moins solide de la conviction demeurée dans la tradition qu'il priait *le Père* (*Abba*) : la prière eucharistique de *Mt.*, 11, 25 et s; *Lc.*, 10 et s. et la prière de Gethsémani en *Mc.*, 14, 36; *Mt.*, 26, 39; *Lc.*, 22, 42.

(992) *Mt.*, 6, 11 (oraison dominicale); *Mt.*, 6. 26; 6, 26; *Lc.*. 12, 24 et s.; *Mt.*, 10, 29; *Lc.*, 12, 6 et s.

(993) WEINEL, *Biblische Theologie des N. T.*, 135.

(994) STEVENS, *The Teaching of Jesus*, 127.

(995) HEITMÜLLER, *Jesus*, 125,

(996) BATIFFOL, *L'enseignement de Jésus*, 100.

(997) LOISY, *Les Évangiles synoptiques*, II, 115; BATIFFOL, *op. cit.*, 100.

(998) FEINE, *Theologie des N. T.*, 34.

(999) LOISY, *op. cit.*, II, 482.

(1000) *Jérémie*, 31-34; *Michée*, 7, 18-20; *Isaïe*, 1, 18; 33, 24; 43, 25; 44, 22; *Zach.*, 3, 9; 13, 1; *Dan.*, 9, 24 (c'est le fameux verset qui annonce que l'abolition du crime et la propitiation de l'impiété arriveront dans soixante-dix semaines).

(1001) FEINE, *op. cit.*, 45.

(1002) BOUSSET, *Die Religion des Judentums...*, 446.

(1003) WEINEL, *op. cit.*, 162.

(1004) ID., *Ibid.*, 160. L'idée est courante dans les Mystères orientaux.

(1005) Peut-être ce *logion* est-il la forme première ou le point de départ du fameux *Jn.*, 3, 3-5.

(1006) Στρέφω et μετανοέω sont, je pense, à peu près synonymes.

(1007) LOISY, *Les Évangiles synoptiques*, I, 232; du même, *Jésus et la tradition évangélique*, 134.

(1008) Cf. en *Lc.*, 18, 10-14, la comparaison entre le pharisien qui se croit sûr de son affaire et l'humble publicain qui se frappe la poitrine en demandant merci.

(1009) HOLTZMANN, *Lehrbuch der neutestamentl. Theologie*, I, 241 : *Gesinnungsethik*, *Interimethik*.

(1010) S. J. CASE, *Jesus*, 440.

(1011) W. MONOD, *La morale de l'Évangile*, ap. *Morales et religion*. Paris, 1909, p. 120.

(1012) WEINEL, *Jesus im 19. Jahrhundert*, 89 et s.

(1013) VÉNARD, *Les Origines chrétiennes ap.* BRICOURT, *Où en est l'histoire des religions?* 188.

(1014) A. BERTRAND, *Problèmes de la libre pensée*, 156.

(1015) LOISY, *Les Évangiles synoptiques*, I, 233; WEINEL, *Biblische Theologie des N. T.*, 166, FEINE, *Theologie des N. T.*, 83.

(1016) FEINE, *op. cit.*, 47; WEINEL, *op. cit.*, 76 : *Gesinnung nicht Gesetz*; LOISY, *Jésus et la tradition évangélique*, 157.

(1017) LOISY, *op. cit.*, 144; FEINE, *op. cit.*, 78; CONYBEARE, *Myth, Magic and Morals*, 153, et surtout J. WEISS, *Die Predigt Jesus vom Reiche Gottes*; SILVER, *A History of messianic speculation in Israel.* New York, 1927, p. 8.

(1018) LOISY, *Les Évangiles synoptiques*, I, 236.

(1019) DEWICK, *Primitive Christian Eschatology*, 223.

(1020) *Mc.*, 8, 36-37; *Mt.*, 16, 26 : ... τὴν ψυχὴν αὐτοῦ. *Lc.*, 9, 25, qui n'emploie pas le mot ψυχή et dit seulement ἑαυτὸν = *lui-même*. Mais il n'y a pas de doute sur l'idée : il s'agit, comme en *Mt.*, du principe spirituel et durable de l'homme.

(1021) Cf. GUIGNEBERT, *Remar-*

ques sur quelques conceptions chrétiennes antiques touchant l'origine et la nature de l'âme, ap. *RHPR*, 1929, n° 6, 428-450.

(1022) WEIBEL, *Biblische Theologie des N. T.*, 165 ; STEVENS, *The Teaching of Jesus*, 106.

(1023) ABRAHAMS, *Studies in Pharisaism and Gospels*, I, 139 et s., sur les idées juives relatives au pardon divin.

(1024) Les rabbins pensaient aussi que Dieu est avec l'enfant parce que l'enfant est sans péché; c'est pourquoi la *Shechinah* réside en lui (*Yoma*, 22 b). Cf. ABRAHAMS, *op. cit.*, I, chap. XV.

(1025) BATIFFOL, *L'enseignement de Jésus*, 113 et s.

(1026) ABRAHAMS, *op. cit.*, I, 56 et s.; 60 et s., qui donne de nombreux exemples.

(1027) STEVENS, *The Teaching of Jesus*, 112.

(1028) ABRAHAMS, *loc. cit.*

(1029) ID., *ibid.*, I, 57 et s. Cf. également, I, 149 et s.

(1030) LOISY, *Jésus et la tradition évangélique*, 138; FEINE, *Theologie des Neuen Testaments*, 95 et WEINEL, *op. cit.*, 82 et s.

(1031) La loi de l'amour fraternel, dit ABRAHAMS, *op. cit.*, I, 150, est hébraïque, et c'est la gloire de l'Ancien Testament. Elle est dans le *Pentateuque*, chez les *Prophètes*, et se retrouve dans la littérature sapientielle. — Cf. dans le même livre d'ABRAHAMS : 18-29; *Test. des XII patr.*, *Gad*, VI, 1.

(1032) WEINEL, *op. cit.*, 82 et s., la mettrait volontiers à part des autres pour la ranger, comme un complément, à côté de l'amour lui-même.

(1033) Notons que si *Lévit.*, 19, 18, dit bien : « *Tu aimeras ton prochain comme toi-même* », ce *prochain* (πλησίον) c'est Israël les frères de sang et de foi (ἀδελφοί = οἱ υἱοὶ τοῦ λαοῦ σου). L'enseignement rabbinique insiste sur cette nécessité. Il n'est dit positivement nulle part, dans la *Thora*, qu'il faut *haïr ses ennemis;* mais les textes abondent dans l'Écriture, qui marquent contre les ennemis de Dieu, confondus avec ceux d'Israël, une haine vigoureuse (cf. par exemple, *Ex.*, 34, 12; *Deut.*, 7, 2; LAGRANGE, *Évangile selon saint Matthieu*, 115). Il se peut, du reste, que l'obligation de haïr ces ennemis-là fût acceptée comme une glose du texte saint (discussion *ap.* MONTEFIORE, *The synoptic Gospels*, II, 78 et s.). En tout cas les Juifs avaient, de ce point de vue, une réputation bien établie. Tacite nous dit que, fort indulgents les uns pour les autres, ils pratiquent *adversus omnes alios hostile odium* (*Hist.*, 5, 5). Dans le texte évangélique il ne s'agit point des ennemis d'Israël, des ennemis de Dieu, mais de nos adversaires personnels, de ceux qui nous veulent du mal dans le privé. On ne signale pas de texte rabbinique qui recommande d'*aimer* ces gens-là; mais il en est qui conseillent de ne pas se réjouir du mal qui leur arrive, de peur de retourner la colère de Dieu, et les recommandations de leur pardonner surabondent. Textes *ap.* ABRAHAMS, *op. cit.*, 150 et s. — Cf. MCNEILE, *The Gospel according to St. Matthew*, 71; LAGRANGE, *op. cit.*, 127; KLOSTERMANN, *Das Matthäusevangelium*, 50; MONTEFIORE, *Rabbinic Literature and Gospel Teachings*, 59-104.

(1034) FEINE, *Theologie des N. T.*, 81.

(1035) Le *corban* = δῶρον θεοῦ (JOSÈPHE, *C. Apion*, 1, 22). Un objet consacré à Dieu est soustrait à tout usage profane. Si donc le mauvais fils dit qu'il a consacré ce qui devrait servir à aider ses parents, ils n'ont droit à rien.

(1036) FEINE, *op. cit.*, 51; STEVENS, *The Teaching of Jesus*, 123; BATIFFOL, *L'enseignement de Jésus*, 134 et s.

(1037) Elles ont de prime abord *einen entschieden, asketischen, weltfeindlichen Charakter* (FEINE, *op. cit.*, 78).

([1038]) Le mot *Mammon* est araméen et veut dire *richesse*. Plus tard — pas avant le Moyen Age — on fera de Mammon une divinité païenne de la richesse. Dans le texte de *Mt.*, c'est déjà une personne, au moins par figure. Cf. McNeile, *op. cit.*, 86.

([1039]) Klostermann, *Das Markusevangelium*, 117.

([1040]) Id., *Das Matthäusevangelium*, 77. On a essayé d'atténuer ce que le *logion* a de révoltant, en disant que le grec faisait contresens et que l'araméen signifiait : *Laisse les morts aux fossoyeurs*. C'est une hypothèse sur mesure. Cf. Montefiore, *The synoptic Gospels*, II, 134.

([1041]) Cf. Conybeare, *Myth, Magic and Morals*, 154, sur une recommandation analogue faite par Philon au prosélyte que les nécessités de l'idolâtrie guettent dans sa famille.

([1042]) N'oublions pas que la littérature rabbinique est intarissable sur le respect et l'honneur dus aux père et mère. Cf. Montefiore, *Rabbinic Literature and Gospel Teachings*, 249 et s.

([1043]) De Faye, *Étude sur les origines des Églises de l'âge apostolique*. Paris, 1909, p. 113.

([1044]) Je n'entends pas que Jésus appartienne à une secte, je n'en sais rien; je veux seulement dire que sa morale est d'esprit et d'aspect *sectaire*.

([1045]) Wellhausen, *Das Evangelium Matthäi*, 13.

([1046]) Montefiore, *The Synoptic Gospels*, II, 33.

([1047]) Feine, *Theologie des N. T.*, 96.

([1048]) Les rabbins prenaient grand souci des dangers moraux qui accompagnent la pauvreté (cf. Montefiore, *Rabbinic Literature and Gospel Teachings*, 274 et s.); mais ils pensaient qu'elle n'était pas un mal en elle-même, plus que la richesse n'était un bien. L'homme doit s'élever au-dessus de l'une et de l'autre. Ainsi pense Jésus. Cf. Abrahams, *Studies in Pharisaism and Gospels*, I, ch. xiv.

([1049]) Cf. *Lc.*, 16, 9-11; 19, 8.

([1050]) Shailer Matews, *Jesus on social Institutions*. Londres, 1908.

([1051]) Loisy, *Jésus et la tradition évangélique*, 142; du même, *La légende de Jésus*, 421.

([1052]) Stevens, *The Teaching of Jesus*, 121.

([1053]) Batiffol, *L'enseignement de Jésus*, 132. Cf. Feine, *op. cit.*, 96, qui voit aussi chez Jésus *eine hohe sittliche Wertung der Ehe und Familie*.

([1054]) Abrahams, *op. cit.*, I, ch. ix, 67 et s. Ils citaient souvent le texte de *Malachie*, 2, 16 : « *Car je déteste le divorce, dit le Seigneur*. » Les rabbins croyaient à la divinité du mariage, que Dieu prépare au Ciel. Et Schammaï limitait le droit de répudiation au cas d'adultère, tout comme *Mt.*, 5, 32. Mais la pratique contrariait ces bonnes intentions, et Hillel lui-même laissait l'homme libre de répudier sa femme pour n'importe quelle raison.

([1055]) Feine, *op. cit.*, 96.

([1056]) Nielsen, *Der dreieinige Gott*, 437, voit même, dans l'établissement de cette égalité religieuse, une des grandes originalités de Jésus.

([1057]) Conybeare, *Myth, Magic and Morals*, 152 et s.

([1058]) Cf. *Mt.*, 22, 15 et s.; *Lc.*, 20, 20 et s.

([1059]) Il va de soi que j'ai raisonné dans l'hypothèse de l'authenticité du *logion*, et elle n'est pas autrement garantie. Cf. Loisy, *La légende de Jésus*, ap. *RHLR*, 1922, p. 432 et Abrahams, *op. cit.*, 62 et s., sur l'idée analogue développée dans le rabbinisme.

([1060]) Batiffol, *op. cit.*, 131.

([1061]) S. J. Case, *Jesus*, 440.

([1062]) Conybeare, *op. cit.*, 152; Feine, *op. cit.*, 78; Vénard, *Les Origines chrétiennes*, 197. — Cf. Loisy, *Jésus et la tradition évangélique*, 136; A. Drews, *Die Christusmythe*, 199.

(1063) DUNKMANN, *Der historische Jesus. Der mythologische Christus und Jesus der Christ*, 103.
(1064) Von SODEN, *Hat Jesus gelebt?* 51 et s.
(1065) SCHWEITZER, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, 317 (d'après von Hartmann) : *Seine Ethik ist uns fremd und anstössig...*
(1066) DEWICK, *Primitive Christian Eschatology*, 216.
(1067) BATIFFOL, (*L'enseignement de Jésus*, 274) gêné par cette constatation, nous conseille instamment de ne pas perdre de vue « *la valeur toute morale* » attribuée par Jésus « *aux images consacrées par la foi populaire de son temps* ». J'ai peur que le mot *moral* n'ait ici aucun sens, ce qui lui arrive quelquefois.
(1068) Les deux Évangélistes y font écho encore en *Mt.*, 10, 17-22, et *Lc.*, 12, 11-12, donc, probablement, une fois d'après *Mc.*, et l'autre d'après *Q*.
(1069) Le rédacteur songe à une profanation abominable du Temple sans, peut-être, en préciser la nature. Cf. WELLHAUSEN, *Das Evangelium Marci*, 103.
(1070) Étude intéressante *ap.* Ed. MEYER, *Ursprung und Anfang des Christentums*, I, 125 et s.
(1071) WELLHAUSEN, *op. cit.*, 107. Voir surtout la prédiction de *Mc.*, 13, 30-31 : « *Cette génération ne passera pas que tout cela ne soit arrivé. Le ciel et la terre passeront, mais mes paroles ne passeront pas.* »
(1072) DEWICK, *op. cit.*, 220.
(1073) *Christ's omission*, selon DEWICK, *op. cit.*, 226.
(1074) LOISY, *Les Évangiles synoptiques*, I, 238.
(1075) Cf. *Jn.*, 1, 18 : μονογενὴς υἱὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός.
(1076) *Targum Hohel*, 4, 12. Cf. STRACK et BILLERBECK, *Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch*, II, 223 et s.; KLOSTERMANN, *Das Lukasevangelium*, 168 et s.
(1077) C'est le mot perse *pardès*, qui désigne un jardin ou parc royal. Cf. HOLTZMANN, *Handkommentar zum N. T. Die Synoptiker*, I, 419.
(1078) SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes...*, II, 391.
(1079) STEVENS, *The Teaching of Jesus*, 177; DEWICK, *op. cit.*, 220.
(1080) Les *docètes* croyaient que le corps du Christ n'avait été qu'une *apparence* (δόκησις); par suite, ses souffrances et sa mort n'avaient été que faux-semblant. Cette manière de voir se produisit de très bonne heure.
(1081) SCHÜRER, *op. cit.*, II, 391.
(1082) ID., *ibid.*, II, 508, et II, 542 et s.
(1083) CHARLES, *Eschat.*, ap. *EB*, col. 1375, qui renvoie particulièrement au *Livre des Jubilés.*
(1084) LOISY, *op. cit.*, II, 338 et s.
(1085) KLOSTERMANN, *Das Matthäusevangelium*, 204.
(1086) BATIFFOL, *L'enseignement de Jésus*, 271.
(1087) DEWICK, *op. cit.*, 222.
(1088) BATIFFOL, *op. cit.*, 273.
(1089) LOISY, *Les Évangiles synoptiques*, I, 237.
(1090) FEINE, *Theologie des N. T.*, 179.
(1091) LOISY, *op. cit.*, I, 780; McNEILE, *The Gospel according to St. Matthew*, 202; MONTEFIORE, *The synoptic Gospels*, II, 212.
(1092) BATIFFOL lui-même en convient (*L'enseignement de Jésus*, 273 et s.). Comme il ne veut pas entendre parler d'altérations rédactionnelles de la pensée de Jésus, il aime mieux croire que le Maître a employé les diverses images apocalyptiques, comme des figures ou des traits de parabole. Il est aussi difficile d'accepter cette honnête défaite que les affirmations divergentes de *Mt.*
(1093) Cf. *IV Esdr.*, 8, 3 : « *Beaucoup sont créés, peu sont sauvés* »; 8, 1; 9, 15; *Apoc. Baruch*, 44, 15.
(1094) Opposition bien marquée en *Mt.*, 11, 18 et s. (*Lc.*, 7, 33

et s.) : « *Jean est venu qui ne mangeait ni ne buvait...* »

(1095) Bruce, *ap. EB, Jesus*, § 6.

(1096) S. J. Case, *The Evolution of early Christianity*, 89.

(1097) Elbogen, *Die Religions-Anschauungen der Pharisäer mit besonderer Berüksichtigung der Begriffe Gott und Mensch*, 1904.

(1098) Füllkrug, *Jesus und die Pharisäer*, 1902; Chwolson, *Die letzte Passahmahl Christi*, 118; en dehors d'Abrahams que nous connaissons bien.

(1099) Schmiedel, *Die Hauptprobleme der Leben-Jesu-Forschung*, 75.

(1100) Wellhausen, *Israelitische und jüdische Geschichte*, 1894, 37.

(1101) *Die Hauptsumme des Gesetzes*, dit Harnack (*Lehrbuch der Dogmengeschichte*, I, 78, n. 2.).

(1102) Baldensperger, *Das Selbstbewusstsein Jesu...*, 40.

(1103) Harnack, *op. cit.*, I, 79.

(1104) Cf. Jülicher, *Einleitung in das N. T.*, 420; Harnack, *op. cit.*, I, 78; Holtzmann, *Lehrbuch der neutestamentl. Theologie*, I, 169, sans compter, bien entendu, les écrivains juifs ou judaïsants que j'ai déjà largement utilisés : Abrahams, Herford, Montefiore, etc.

(1105) Renan, *Vie de Jésus*, 35.

(1106) Holtzmann, *op. cit.*, I, 170.

(1107) Deissmann écrivait déjà, il y a plus d'un quart de siècle : *Jesus ist grösser als die Ueberlieferung über ihm* (cité par Holtzmann, *op. cit.*, I, 179, d'après *Evang. und Urchristentum*, 1905). Qu'en savait-il? Dans la même note et avec la même réserve, cf. Harnack, *L'essence du Christianisme*, 3.

(1108) *RHLR*, 1912, p. 569.

(1109) *Jésus a-t-il vécu? Controverse religieuse sur « Le Mythe du Christ »*, trad. Lipman. Paris, 1912, p. 42.

(1110) Un exemple : l'épisode de Gethsémani (*Mc.*, 14, 32 et s.), où l'Évangéliste rapporte des paroles que Jésus aurait prononcées à l'écart, seul, alors que les disciples sont endormis. Qui les a donc entendues?

(1111) Loisy, *Les Évangiles synoptiques*, I, 192.

(1112) Id., *Jésus et la tradition évangélique*, 224.

(1113) Feigel, *Der Einfluss der Weissagungbeweises und anderer Motive auf die Leidensgeschichte*, rassemble diligemment les textes de l'Ancien Testament utilisés dans les récits qui nous occupent. Entre autres, il faut remarquer le *Ps.* 22, qui domine tout notre récit de la Passion, et le chapitre 53 d'*Isaïe*, dont on a pu dire (Friedlaender, *Synagoge und Kirche in ihren Anfängen*, 175 et s.) que Jésus souffrant l'a devant les yeux, le vit et le réalise point par point.

(1114) Exposé des thèses et critique *ap.* Goguel, *Jésus de Nazareth, mythe ou histoire?* chapitre ix. Je fais, d'ailleurs, plus d'une réserve sur la confiance que l'auteur garde à maint verset de nos Synoptiques.

(1115) Reuss, *Les Évangiles synoptiques*, 82.

(1116) Steudel, *Im Kampf um die Christusmythe*, 48.

(1117) Cf. *Mc.*, 8, 31; 9, 9-13, 31; 10, 33-34, etc.

(1118) *Mc.*, 14, 50 et *Synopse*.

(1119) Loisy, *op. cit.*, I, 180 et s.

(1120) Cf. *Mc.*, 10, 33 et s., et *Syn.*, qui redit tout cela au moment de la montée de Jésus à Jérusalem.

(1121) Cf. *Act.*, 13, 27; 26, 23; 28, 23; *Rom.*, 3, 21; *II Cor.*, 1, 20.

(1122) Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes...*, I, 488 et s. — Sur sa personne et les divers témoignages que nous possédons sur elle, cf. Meyer, *Ursprung und Anfang des Christentums*, I, 202 et s.

(1123) *Leg. ad Caium*, 38.

(1124) Josèphe, *Ant.*, 18, 3, 1; *B. J.*, 2, 9, 2.

(1125) JOSÈPHE, *Ant.*, 18, 3, 2; *B. J.*, 2, 9, 4.

(1126) JÜLICHER, *Die Religion Jesu...*, 50.

(1127) FRIEDLAENDER, *Synagoge und Kirche in ihren Anfängen*, 156. Cf. LOISY, *Évangile selon Luc*, 375.

(1128) SELWYN, *The Oracles in the N. T.*, 371.

(1129) Par exemple la malédiction du Figuier, l'allégorie des Vignerons (cf. JÜLICHER, *Die Gleichnisrede Jesu*, 385 et s.); l'apocalypse du chapitre 13.

(1130) Cf. GOGUEL, *La vie de Jésus*, 386 et s.

(1131) *Isaïe*, 56, 7, citation textuelle d'après la *Septante*.

(1132) Souvenir de *Jérém.*, 7, 11; Μὴ σπήλαιον λῃστῶν ὁ οἶκός μου.

(1133) « *En ce temps-là, il n'y aura plus de marchands dans le temple de Iahvé Sabaoth.* »

(1134) « *Voici : j'envoie mon messager qui préparera mon chemin devant moi et soudain viendra à son temple le Seigneur que vous cherchez et le messager de l'alliance que vous désirez... Qui restera debout quand il paraîtra?... il purifiera les Lévites.* »

(1135) GOGUEL (*La vie de Jésus*, 399) verrait dans la scène la mise en action d'une parole de Jésus protestant contre la présence des marchands. Simple hypothèse.

(1136) La Synopse ne sait pas le nom de cette femme et c'est en combinant notre texte avec *Jn.*, 12, 3, qui l'appelle Marie, *Lc.*, 7, 36 et s., qui attribue une onction à une pécheresse, et *Lc.*, 8, 2, qui compte une Marie de Magdala parmi les femmes qui accompagnent Jésus en Galilée — il lui a tiré sept démons du corps — que la légende chrétienne, en l'espèce parfaitement inconsistante, aboutit à *Marie-Madeleine*.

(1137) LOISY, *L'Évangile selon Marc*, 391 et s.; NICOLARDOT, *Les procédés de rédaction des trois premiers Évangélistes*, 290. — BULTMANN, *Geschichte der synoptischen Tradition*, 159, remarque justement que l'épisode est étranger au plan de la Passion selon *Mc.*, car il rompt la suite établie entre *Mc.*, 14, 2 et 14, 10.

(1138) LOISY, *Les Évangiles synoptiques*, II, 489; J. WEISS, *Das älteste Evangelium*, 283.

(1139) GOGUEL, *Les sources du récit johannique de la Passion*, 24.

(1140) ID., *ibid.*, 27.

(1141) LOISY, *Le Quatrième Évangile* (Ire éd.), 93 et s. — GOGUEL, (*La vie de Jésus*, 384-389) fait monter Jésus dans la Ville dès septembre ou octobre. Ses raisons, qui se fondent sur les textes rappelés ici, ne m'ont point convaincu.

(1142) LOISY, *L'Évangile selon Marc*, 473; KLOSTERMANN, *Das Markusevangelium*, 92.

(1143) Sur ce point les critiques diffèrent. Par exemple Ed. MEYER (*Ursprung und Anfang des Christentums*, I, 168) réduit ce séjour à quatre jours, et GOGUEL (*Jésus de Nazareth. Mythe ou histoire?* 255 et s.; et du même, *La vie de Jésus*, 384 et s.) pense qu'en une semaine le drame de la Passion n'aurait pas eu le temps de se développer. Je crois, moi, que nous sommes dans l'irréel et que les calculs sont vains.

(1144) MEYER, *op. cit.*, I, 170.

(1145) Tous les commentateurs ont insisté là-dessus. Cf. en bref GOGUEL, *Les sources du récit johannique de la Passion*, 24 et s. et NICOLARDOT, *op. cit.*, 290.

(1146) GOGUEL, *op. cit.*, 27 et s.

(1147) *Mc.*, 15, 25, 33, 34, place la mise en croix à la troisième heure (9 heures du matin), les ténèbres à la sixième heure (midi) et la mort à la neuvième heure (3 heures). *Jn.* place la condamnation vers la sixième heure (midi) et, comme le supplice paraît avoir chez lui la même longueur qu'en *Mc.*, la mort doit survenir vers 6 heures du soir. Cf. LOISY, *Le Quatrième évangile* (Ire éd.), 869.

(1148) *Ex.*, 12, 46; cf. *Nombres*, 9, 12, et *Ps.*, 34, 21.

(1149) Loisy, *op. cit.*, 892.

(1150) Montefiore, *The Synoptic Gospels*, I, 308.

(1151) Loisy, *op. cit.*, (2e éd.), 465; Loisy, *L'Évangile selon Marc*, 396. Cf. Wellhausen, *Das Evangelium Marci*, 108.

(1152) Th. Zahn, *Einleitung in das N. T.*, II, 516. Cf. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, I, 288, n. 3, et Montefiore, *op. cit.*, I, 314 et s., qui discute diverses thèses récentes.

(1153) Bertram, *Die Leidengeschichte Jesu und der Christuskult*, 1922.

(1154) Klostermann, *Das Markusevangelium*, 124 et s.; Lagrange, *Évangile selon saint Marc*, 331.

(1155) Sur cette interprétation — très discutée — de μετὰ δύο ἡμέρας, cf. Loisy, *Les Évangiles synoptiques*; Klostermann, *op. cit.*; Loisy, *L'Évangile selon Marc*; Lagrange, *Évangile selon saint Marc, ad loc.*; Goguel, *Les sources du récit johannique de la Passion*, 22; Montefiore, *op. cit.*, I, 309 et s.

(1156) Goguel, *La vie de Jésus*, 414-421.

(1157) Loisy, *La légende de Jésus*, 441.

(1158) Id., *Le Quatrième Évangile* (2e éd.), 481.

(1159) Goguel, *Essai sur la chronologie paulinienne*, 2 et s. — On a cherché à savoir quels 14 ou 15 de nisan sont tombés un vendredi (cf. *EB*, art. *Chronology*, § 55); on a trouvé que le 14 de nisan de 30 tombait le vendredi 7 avril et celui de 33 le vendredi 3 avril; aucun vendredi ne tomberait le 15 de nisan entre 26 et 35; mais est-on sûr qu'il s'agisse bien du vendredi? Et quelle confiance accorder à des calculs fondés sur le calendrier juif, qui est si mal établi? Cf. Lagrange, *Évangile selon saint Marc*, 340.

(1160) Cf. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, 611 et s.; Schmiedel, *Die Hauptprobleme der Leben-Jesu-Forschung*, 103.

(1161) S. Reinach, *Cultes, Mythes et Religions*, III, 21; von Dobschütz, *ap. Texte und Unters.*, XI, 1, 136 et s., donne les textes.

(1162) C'est en s'appuyant sur ce même texte que Jean Chrysostome, *Homil.*, 54, dira que Jésus devait avoir, au moment de sa mort, à peu près quarante ans.

(1163) *Passus est X Kal. apr. Nerone III et Valerio Messala coss.* (Anonyme du ixe siècle qui se fonderait sur Alexandre de Jérusalem. Le chroniqueur byzantin Syncelle appuierait cette date). Texte *ap.* Routh, *Reliquiae sacrae*, II, 161 et s., et Harnack, *Geschichte der altchristlichen Literatur*, I : *Uberlieferung und Bestand*, II, 506 et s.

(1164) Bibliographie énorme. Je me contente de renvoyer aux grands commentaires pour l'étude des textes : à Goguel, *L'Eucharistie, des origines à Justin Martyr*, Ire partie; à Dibelius, *Das Abendmahl. Eine Untersuchung über die Anfänge der christlichen Religion* et à Lietzmann, *Messe und Herrenmahl. Eine Studie zur Geschichte der Liturgie*, ch. xiii, pour la position du problème et les grandes solutions proposées; à Hauck, *RE*, art. *Abendmahl*, pour la bibliographie ancienne; et à *RGG*, art. *Abendmahl*, 15-16, pour la bibliographie récente (1926).

(1165) On remarquera la curieuse ressemblance *dans les termes* entre cette instruction de Jésus sur la préparation de la Pâque et celle qu'il est censé avoir donnée en *Mc.*, 11, sur la préparation de l'entrée messianique. La perspective est la même et le rédacteur se répète, je pense, intentionnellement. Cf. Bultmann, *Geschichte der synoptischen Tradition*, 159.

(1166) Wellhausen, *Das Evangelium Marci*, 110; Lagrange, *Évangile selon saint Marc*, 348, avoue la difficulté.

(1167) Lagrange, *op. cit.*; Batiffol, *Études d'histoire et de théologie positive*, 38.

(1168) Ed. MEYER, *Ursprung und Anfang des Christentums*, I, 177, et LOISY, *Les Évangiles synoptiques*; WELLHAUSEN, *Das Evangelium Marci*; MONTEFIORE, *The Synoptic Gospels*, I, *ad loc.*

(1169) *Ex.*, 12, 1-20; 13, 1-16; *Lévit.*, 23, 5-7; *Nombres*, 9.

(1170) *EB*, art. *Passover;* GOGUEL, *L'Eucharistie...*, 61 et s.; LIETZMANN, *Messe und Herrenmahl*, 211.

(1171) *EB*, art. *Hallel.*

(1172) *Mc.*, 14, 22 : « *Et pendant qu'ils mangeaient, ayant pris du pain* (λαβὼν ἄρτον), *il le rompit.* » Ἄρτος, c'est le pain ordinaire; pour le pain rituel de Pâque on disait τὰ ἄζυμα, et *Mc.* lui-même (14, 1) désigne la fête par ce mot : Ἦν δὲ τὸ πάσχα (c'est l'agneau) καὶ τὰ ἄζυμα μετὰ δύο ἡμέρας.

(1173) RÉVILLE, *Les Origines de l'Eucharistie*, 134 et s., s'est donné un mal extraordinaire pour lever toutes les objections contre la Cène pascale. Il a seulement prouvé que les préjugés pouvaient mener un bon esprit très loin. Cf. également STRACK et BILLERBECK, *Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch*, II, 812, et *contra* : LIETZMANN, *op. cit.*, 121 et s.

(1174) Preserved SMITH, *A short History of Christian theophagy*, 43; BULTMANN, *Geschichte der synoptischen Tradition*, 160 et s.

(1175) Il ne faut pas entendre : qui trempe son pain *en ce moment*, mais *habituellement*, un de mes commensaux. S'il en allait d'autre sorte, l'épisode deviendrait absurde par l'inertie des disciples.

(1176) GOGUEL, *L'Évangile de Marc et ses rapports avec ceux de Matthieu et de Luc*, 259; J. WEISS, *Das älteste Evangelium*, 293; LOISY, *Les Évangiles synoptiques*, II, 515, etc. — Cf. BULTMANN, *Geschichte der synoptischen Tradition*, 160.

(1177) Du reste le même *Jn.* a pris ses précautions de bonne heure, puisqu'il fait dire à Jésus (en 6, 70 et s.) : « *Ne vous ai-je pas, moi, choisis vous douze? Et l'un de vous est un diable. Or, il parlait de Judas...* »

(1178) LAGRANGE, *Évangile selon saint Marc*, 351.

(1179) Pour entendre clairement ce qui suit, il est indispensable d'avoir sous les yeux une *Synopse* ou, au moins, le texte des Synoptiques.

(1180) Cf. *I Cor.*, 10, 16 et s.

(1181) Cf. W. BAUER, *Das Johannesevangelium*, 95; GOGUEL, *L'Eucharistie, des origines à Justin Martyr*, 195 et s.

(1182) Divers mss. ajoutent φάγετε = *mangez*, complément de copiste d'après *Mt.*

(1183) On a longuement épilogué sur cet *est*, pour savoir s'il fallait l'entendre au sens *réaliste* ou au sens *symbolique.* Discussion qui présente de l'intérêt pour les théologiens, parce qu'elle a sa place dans les grands débats sur la transsubstantiation. Remarquons seulement que, si la phrase a été dite en araméen, ce *est* n'a pas été exprimé : *Ceci mon corps.*

(1184) On songe à *Exode*, 24, 8 : « *Or, Moïse, ayant pris le sang, aspergea le peuple et dit : Voici le sang de l'alliance* » (Ἰδοὺ τὸ αἷμα τῆς διαθήκης)...

(1185) Καινός = *nouveau* est, je pense, à entendre d'*une espèce nouvelle*, en songeant à *Isaïe*, 65, 17 : ἔσται γὰρ ὁ οὐρανὸς καινὸς καὶ ἡ γῆ καινή = « *Car le ciel sera nouveau et la terre nouvelle* » (LAGRANGE, *ad loc.*) et non pas *de nouveau* (GOGUEL, *op. cit.*, 119). Ce n'est pas non plus du vin nouveau, qui se dirait νέον.

(1186) Le Royaume est fréquemment comparé à un banquet dans la littérature rabbinique. LAGRANGE, *Le Messianisme chez les Juifs*, 166 et s. — Cf. *Mt.*, 22, 1 et s.; *Lc.*, 14, 16 et s.

(1187) Voici une addition considérable par rapport à *Mc.* Il ne s'agit plus seulement de la ratification de l'alliance par le sang, selon *Exode*, 24, 8; le sang versé par Jésus est aussi celui d'un

sacrifice expiatoire, selon *Lévit.*, 17, 11 : « *Car la vie de la chair est dans le sang et je vous ai ordonné de le déposer sur l'autel pour engendrer votre expiation, car le sang produit la réconciliation au moyen de la vie* (qui est en lui). »

(1188) *De ce* = τούτου a peut-être l'intention de marquer l'opposition entre le vin qu'il tient dans ses mains et celui que lui réserve la table du Royaume.

(1189) Plus de doute ici sur le caractère du repas, ni sur la pleine conscience chez Jésus de ce qui va se passer, ni sur l'intention de tout ce qu'il fait.

(1190) Ici, Jésus commence par la coupe, au contraire de *Mc.*, suivi par *Mt.*

(1191) Addition capitale, car c'est elle qui, proprement, institue l'Eucharistie, en ordonnant de réitérer le geste rituel du Christ. Et il y a déjà une interprétation du rite institué : ce sera un *mémorial.* Remarquons que le texte ne dit pas, ne suggère même pas, que ce sera un *sacrement*, c'est-à-dire un rite procurant une grâce particulière.

(1192) Répétition de ce qui a été déjà décrit au verset 17. C'est la preuve que la péricope lucanienne est composée de la combinaison mal faite de *deux récits.* L'un, 15-18, se suffirait très bien et paraît complet; l'autre, 19-20, est, pour le fond, mis à part l'addition : *Faites ceci...*, tiré de *Mc.*

(1193) Ces manuscrits sont décrits *ap.* Kenyon, *Handbook to the textual Criticism of the N. T.*, 60-88.

(1194) Kenyon, *op. cit.*, 88-97.

(1195) Sur les trois mss. syriaques en cause ici (*Syr. sin.*, *Cureton*, *Peschitto*), cf. Kenyon, *op. cit.*, 151 et s.

(1196) Ad. Merx, *Die vier kanon. Evangelien, nach ihren ältesten bekannten Texte*, II, 2. Berlin, 1911, p. 439.

(1197) Th. Zahn, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, II, 490.

(1198) Cf. Goguel, *L'Eucharistie...*, 112 et s.

(1199) Divers mss. ajoutent ici λάβετε, φάγετε = *prenez, mangez*, qui viennent de *Mt.*

(1200) J'entends : *Faites cela en mémoire de moi, chaque fois que vous* (*la*) *boirez. Contra* : Goguel, *op. cit.*, 119.

(1201) Par exemple Goguel (*op. cit.*, 125) est pour la première solution, et Réville (*Les Origines de l'Eucharistie*, 10 et s.) pour la seconde.

(1202) Écrit syrien (?) probablement de la fin du Ier, ou du début du second siècle.

(1203) Le Codex D donne le pluriel κατ' οἴκους. Il faut peut-être entendre : *tantôt dans une maison, tantôt dans l'autre.* Il semble que κατ' οἶκον s'oppose à ἐν τῷ ἱερῷ. — Cf. *Act.*, 5, 42 : d'un côté la vie juive, de l'autre le schisme chrétien.

(1204) Goguel, *op. cit.*, 130 et s. Sur les idées rabbiniques relatives à cette communion, cf. Abrahams, *Studies in Pharisaism and Gospels*, 55 et s.

(1205) Goguel, *op. cit.*, 240; Soltau, *Das Fortleben des Heidentums in der alten christlichen Kirche*, 175.

(1206) C'est le sens des mots ὅπως καθαρὰ ἡ θυσία ὑμῶν ᾖ = *pour que votre sacrifice soit pur*, autour desquels on a beaucoup discuté. L'ensemble du chapitre 14, rapproché du chapitre 8, ne laisse pourtant pas de doute.

(1207) Wendland, *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum*, 225.

(1208) Loisy, *L'Évangile de Jésus et le Christ ressuscité*, 80, n. 2.

(1209) Il faut remarquer que c'est à ce repas fraternel que sont coordonnées les apparitions du Ressuscité (*Jn.*, 21, 9, 12, 13; *Lc.*, 24, 30-31, 41-42, et même *Jn.*, 20, 19-26).

(1210) Loisy, *op. cit.*, 79 et s.; Goguel, *op. cit.*, 133 et s.

(1211) SOLTAU, *Das Fortleben des Heidentums...*, 173 et s.

(1212) J'entends la mise en commun du sang du Christ, par laquelle se réalise la communion des frères = la communauté. Cf. LIETZMANN, *Handbuch zum N. T.*, — *I Cor.*, 49.

(1213) C'est-à-dire : *Tant que nous sommes, nous formons un pain, un corps.*

(1214) CONYBEARE, *Myth, Magic and Morals*, 261.

(1215) ID., *ibid.*, 261.

(1216) GEIGEL, *Der Einfluss der Weissagungsbeweises und anderer Motive auf die Leidensgeschichte*, 51.

(1217) Cf. *Rom.*, 5, 9 : « *A plus forte raison, étant maintenant justifiés dans son sang* (ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ) *serons-nous garantis par lui de la colère.* » De ce texte, on peut rapprocher le pseudo-paulinien, *Ephés.*, 1, 7 : « *En lui, nous avons la rédemption par son sang* (τὴν ἀπολύτρωσιν διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ), *la rémission des péchés* (τὴν ἄφεσιν τῶν παραπτωμάτων), *selon la richesse de sa grâce.* »

(1218) Peut-être Paul songe-t-il à l'alliance conclue entre Dieu et Abraham (*Gen.*, 17, 11) et dont le signe est la circoncision. Sur le sens de διαθήκη = alliance, et non *testament*, cf. *Gal.*, 3, 17 et 4, 22-24.

(1219) LOISY, *op. cit.*, 77; WELLHAUSEN, *Das Evangelium Marci*, 113; WEINEL, *Biblische Theologie des N. T.*, 67.

(1220) SOLTAU, *op. cit.*, 171.

(1221) GOGUEL, *L'Eucharistie...*, 186 et s.

(1222) HOLTZMANN, *ZNTW*, 1914, p. 107.

(1223) D'aucuns ont jugé que tout cela suffisait à déterminer la représentation paulinienne (cf. CLEMEN, *Religionsgeschichtliche Erklärung des N. T.*, 191). Je n'en crois rien : à la compléter, c'est possible.

(1224) *Gal.*, 2, 20 : ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός = *Moi, je ne vis plus; c'est le Christ qui vit en moi.*

(1225) WENDLAND, *op. cit.*, 224; ANGUS, *The Mystery-Religions and Christianity*, 100 et s; S. REINACH, *Cultes, Mythes et Religions*, II, 94 et s.; W. BAUER, *Das Johannesevangelium*, 95.

(1226) CUMONT, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, 37 et 219 (n. 43); VOLKER, *Mysterium und Agape*, 212 et s.

(1227) CUMONT, *op. cit.*, 65 et 230 (n. 74).

(1228) Il est à remarquer que JUSTIN, *I Apol.*, 66, 4, immédiatement après le passage où il parle de l'Eucharistie, rappelle qu'il existe, dans les Mystères de Mithra, une cérémonie tout à fait analogue, où, au cours de l'initiation, on présente du pain et une coupe en prononçant certaines formules rituelles.

(1229) CUMONT, *op. cit.*, 64. Cf. WELLHAUSEN, *Das Evangelium Marci*, 113.

(1230) CONYBEARE, *Myth, Magic and Morals*, 257 et s., et l'Index du *Lehrbuch der Religionsgeschichte* de BERTHOLET et LEHMANN (1925), au mot *Blut.*

(1231) REITZENSTEIN, *Hellenistische Wundererzählungen*, 51 et 204, qui cite quelques papyrus pleins d'intérêt, pour montrer à quel point des représentations analogues au symbolisme du sang dans l'Eucharistie paulinienne sont d'usage fréquent.

(1232) FEIGEL, *op. cit.*, 8.

(1233) Sur l'ambiance de Tarse où il est né et a été élevé, cf. BOHLIG, *Die Geisterkultur von Tarsos im Augusteischen Zeitalter.* Göttingen, 1913, p. 24 et s.

(1234) LOISY, *L'Évangile de Jésus et le Christ ressuscité*, 78.

(1235) CONYBEARE, *op. cit.*, 270; LOISY, *L'Évangile selon Marc*, 405. — Je ne m'arrête pas à l'hypothèse d'une source commune soutenue naguère encore par GOGUEL (*op. cit.*, 84 et s.), et reprise tout récemment par BRILIOTH, *Eucharistic faith and prac-*

tice, *Evangelical and Catholic*, 11 et s. Elle complique inutilement les choses.

(1236) GOGUEL, *op. cit.*, 191; WEINEL, *Biblische Theologie des N. T.*, 173. Cf. WELLHAUSEN, *op. cit.*, 114.

(1237) LOISY, *L'Évangile selon Marc*, 402 et s.

(1238) Cf. ID., *L'Évangile de Jésus et le Christ ressuscité*, 77.

(1239) BULTMANN, *Eine Kultus-Legende*; Preserved SMITH, *A short History of Christian theophagy*, 43 : *The account of the Last Supper is but an etiological cult story...*

(1240) BRANDT, *Die evangelische Geschichte und der Ursprung des Christentums*, 18; GOGUEL, *op. cit.*, 73; LOISY, *Les Actes des Apôtres*, 179.

(1241) Nombreux sont les critiques qui ont nié l'historicité de l'épisode. Cf. B. SMITH, *Ecce Deus*, 295 et s.; JÜLICHER, *Die Religion Jesu...*, 51; G. MARQUARDT, *Der Verrat des Judas Ischariot, eine Sage*. Munich, 1900; G. SCHLAEGER, *Die Ungeschichtlichkeit des Verräters Judas*, ap. *ZNTW*, 1914, p. 50 et s.; BULTMANN, *Geschichte der synoptischen Tradition*, 160 et s.; 170 et s.

(1242) Ἰούδας Ἰσκαριώθ, dit *Mc.*, 14, 10; Ἰούδας Ἰσκαριώτης, écrivent *Mt.*, 26, 14 et *Lc.*, 22, 3. Cf. *EB*, art. *Judas*, col. 2623 et s.

(1243) On trouve même, en variante aux formes synoptiques : ὁ σκαριώτης ισκαριώδ σκαριώθ. Cf. *EB*, art. *Judas*, Introduction.

(1244) Cf. *EB*, art. *Zarethan*.

(1245) *EB*, *Judas*, § 1.

(1246) *CE*, *Judas*, col 539; *DCG*, *Judas*, col. 908.

(1247) *EB*, *Kérioth*; SMITH, *Ecce Deus*, 296.

(1248) SMITH, *op. cit.*, 296; WELLHAUSEN, *Das Evangelium Marci*, 25.

(1249) BREWER, *The Open Court*, août 1909.

(1250) SMITH, *op. cit.*, 298 et s.

(1251) Le mot παραδιδόναι qu'il emploie est celui dont se sert *Mc.*, 1, 14, pour désigner l'arrestation du Baptiste : καὶ μετὰ τὸ παραδοθῆναι τὸν Ἰωάννην,... sans qu'il soit question de trahison.

(1252) 14, 59, de KLOSTERMANN, *Apocrypha*, 1², de LIETZMANN, *Kleine Texte für theologische und philologische Vorlesungen und Übungen*, 1908, pp. 8 et 337; VAGANAY, *L'Évangile de Pierre* (collection *Études Bibliques*), lequel s'efforce de prouver, en s'appuyant sur *I Cor.*, 15, 5 — argument à double tranchant — qu'en l'espèce *Douze* et *Onze* c'est la même chose.

(1253) JÜLICHER, *Die Religion Jesu...*, 51 : *Das klingt wie spätere Dichtung*.

(1254) KLOSTERMANN, *Das Matthäusevangelium*, 342. Cf. HAVET, *Le Christianisme et ses origines*, IV, 39.

(1255) SMITH, *Ecce Deus*, 302.

(1256) *CE*, *Judas*, col. 547.

(1257) LOISY, *Les Évangiles synoptiques*, II, 625 (*contra* : LAGRANGE, *Évangile selon saint Matthieu*, qui ne donne pas de raisons); KLOSTERMANN, *op. cit.*; MONTEFIORE, *The Synoptic Gospels*, II, *ad loc.*

(1258) D. F. STRAUSS, *Vie de Jésus* (trad. Littré), II, 415.

(1259) LAGRANGE, *Évangile selon saint Marc*, 347; LOISY, *L'Évangile selon Marc*, 394.

(1260) *DCG*, *Judas*, § IV.

(1261) LOISY, *Le Quatrième Évangile* (Iʳᵉ éd.), 482. C'est l'opinion que B. SMITH a vigoureusement développée en s'efforçant de la plier à son système d'explication mythique de la vie de Jésus. Je n'accepte pas l'adaptation, mais les arguments me semblent considérables : *Ecce Deus*, 304 et s. *Contra* : GOGUEL, *La vie de Jésus*, 480 et s.

(1262) BULTMANN, *Geschichte der synoptischen Tradition*, 171.

(1263) Le verset 13 est spécialement frappant : « *Iahvé me dit : Jette-le au potier, ce prix magnifique auquel ils l'ont évalué. Et je pris les trente sicles d'argent et je les jetai dans le temple de Iahvé, au potier.* » Tel n'était pas le texte

authentique de *Zacharie*, celui que le prophète avait écrit; il s'était altéré par la faute d'un copiste confondant le mot hébreu qui signifie *trésor, chambre du trésor*, avec celui qui veut dire *potier*, parce que leurs graphies se ressemblent. Mais c'était cette leçon singulière que l'Évangéliste avait sous les yeux et qu'il a combinée avec deux passages de *Jérémie* (18, 2-3 et 32, 6-14), où il est question d'un potier et d'un champ acheté. Sur ce curieux petit problème d'exégèse cf. LOISY, *Les Évangiles synoptiques*, II, 628 et s., et KLOSTERMANN, *Das Matthäusevangelium*, 217-219.

(1264) Sur les explications et éclaircissements divers tentés par les anciens et les modernes, cf. W. BAUER, *Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentlichen Apokryphen*, 173 et s.; DONEHOO de QUINCEY, *The Apocryphal and Legendary Life of Christ*, 135 et s.; *DCG*, *Judas*, col. 912 et s. Sur Judas dans le folklore : O. DAEHNHARDT, *Natursagen*, II : *Sagen zum Neuen Testament*. Leipzig, 1909, p. 235 et s.; 300 et s.

(1265) Tout l'essentiel sur le passé et le présent du site se trouve en *EB*, art. *Olives* (*Mount of*).

(1265 bis) La détermination de la topographie évangélique de Jérusalem et de ses environs date du temps de Constantin. Elle ne peut inspirer aucune confiance.

(1266) L'heure marquée par le destin, comme l'entendent les astrologues : *die Schicksalstunde* (WELLHAUSEN, *Das Evangelium Marci*, 120).

(1267) Son authenticité est d'ailleurs douteuse. Des manuscrits considérables (le *Syr. Sin.*, l'*Alexandrinus*, le *Vaticanus*) l'omettent. Les autorités et les raisons pour et contre se balancent. Cf. LOISY, *op. cit.*, II, 572 et s.

(1268) GOGUEL, *L'Évangile de Marc et ses rapports avec ceux de Matthieu et de Luc*, 269.

(1269) BULTMANN, *Geschichte der synoptischen Tradition*, 162.

(1270) GOGUEL, *La vie de Jésus*, 479.

(1271) Sur ces versets 41 et s., qui ne laissent pas d'embarrasser sur quelques points, cf. les commentaires et, spécialement, WELLHAUSEN, *Das Evangelium Marci*, 120, et KLOSTERMANN, *Das Markusevangelium*, 168.

(1272) τὸν σύσσημον, c'est l'équivalent du latin *tessera* : *mot d'ordre, signe convenu*.

(1273) C'est le baiser du disciple au Maître, en signe de respect et d'affection; l'usage normal le réclame (cf. WUNSCHE, *Neue Beiträge zur Erklärung der Evangelien aus Talmud und Midrasch*, 339). C'est, du reste, la main et non le visage que baise le disciple. Cf. *EB*, *Salutations*, § 2.

(1274) *Mt.* et *Lc.* appuient sur cette intention : le premier en insérant la surprenante harangue qu'il prête à Jésus, et que toute l'assistance est censée écouter respectueusement, l'autre, en faisant opérer par Jésus la guérison miraculeuse de l'oreille mise à mal.

(1275) Cf., sur ce point, les très judicieuses remarques de J. JUSTER dans *Les Juifs dans l'Empire romain. Leur condition juridique, économique et sociale*, II, 134, n. 2. Bibliographie très abondante, 137 et s.

(1276) H. REGNAULT, *Une province procuratorienne au début de l'Empire romain. Le procès de Jésus-Christ*, 90 et s.; G. ROSADI, *Le procès de Jésus*, 149 et s.

(1277) JUSTER, *op. cit.*, 138 et s.

(1278) W. BAUER, *Evangelium... des Johannes*, 205.

(1279) LOISY, *Les Évangiles synoptiques*, II, 578; LIETZMANN, *Der Prozess Jesu*, 321.

(1280) GOGUEL, *Les sources du récit johannique de la Passion*, 75.

(1281) Cf. SPITTA, *Das Johannes Evangelium als Quelle der Geschichte Jesu*. Göttingen, 1910,

p. 359 et s.; REGNAULT, *op. cit.*, 92 et s.

(1282) GOGUEL, *op. cit.*, 74 et s.

(1283) GOGUEL, *La vie de Jésus*, 448-465, qui discute de près la question, croit à une collusion entre les autorités juives et les romaines. La supposition est bienveillante à la contradiction de nos textes et à l'autorité de *Jn.*

(1284) Spécialement sur cette remarque qu'il a reporté à la séance du matin ce qu'il trouvait, en *Mc.*, attaché à la séance de nuit. Cf. LOISY, *L'Évangile selon Luc*, 539, et BULTMANN, *op. cit.*, 164. Tout le couplet lucanien sent l'artifice rédactionnel.

(1285) *Mc.* ne le nomme pas; *Lc.*, 22, 53 non plus. Mais *Lc.*, 3, 2, nomme Annas, et de même *Act.*, 4, 6. Cf. REGNAULT, *op. cit.*, 458.

(1286) SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes...*, II, 210.

(1287) STANTON, *The Gospels as historical documents*, II, 198 et s.

(1288) GOGUEL, *Juifs et Romains dans l'histoire de la Passion*, *RHR*, LXII, 1910, p. 42.

(1289) Cf. SCHÜRER, *op. cit.*, II, 208 et s.; REGNAULT, *op. cit.*, 62 et s.; GOGUEL, *loc. cit.*; ROSADI, *Le procès de Jésus*, 149 et s.; HUSBAND, *The prosecution of Jesus, its Date, History and Legality*, 110 et s.

(1290) MOMMSEN, *ZNTW*, 1902, p. 199; *Droit pénal*, I, 279 et s, La démonstration décisive revient à JUSTER, *Les Juifs dans l'empire romain*, II, 135 et s. Pourtant LAGRANGE (*Le Judaïsme avant Jésus-Christ*, 219) la conteste encore.

(1291) BRANDT, *Die evangelische Geschichte und der Ursprung des Christentums*, 149.

(1292) LIETZMANN, *Der Prozess Jesu*, 316.

(1293) Cf. les divers écrits relatifs au procès de Jésus cités plus haut. Le dernier paru : Max RADIN, *The trial of Jesus of Nazareth*. The University of Chicago Press, 1931, n'est pas pour me faire changer d'opinion. C'est le triomphe du *subjectif.*

(1294) BRANDT, *op. cit.*, 53, qui a fait une étude spéciale de la question et conclut que tout le récit de ce procès est une pure fiction (*Dichtung*). — *Contra* : GOGUEL, *La vie de Jésus*, 486-495.

(1295) Sur le régime des procurateurs de Judée, cf. SCHÜRER, *op. cit.*, I, 454 et s.

(1296) MOMMSEN, *Histoire romaine*, IX, 91, n. 1 de la traduction. — *Contra* : MARQUART, *L'organisation de l'Empire romain*, II, 356 de la traduction.

(1297) PHILON, *Leg.*, 38 et 39; JOSÈPHE, *B. J.*, 2, 14, 8; 15, 5. Cf. SCHÜRER, *op. cit.*, 458.

(1298) Début du premier fragment, 1-2.

(1299) Ce nom veut dire *le fils du Père*. La rencontre a quelquefois paru singulière. Elle l'était encore plus dans les manuscrits qu'Origène dit avoir vus et où le personnage en cause se nommait *Jésus Barabbas*. Sur les questions que ces rapprochements peuvent poser, cf. S. REINACH, *Cultes, Mythes et Religions*, I, 339; STREETER, *The four Gospels. A study of Origins*, 136. Du reste, Barabbas est un nom qui n'est pas rare (WELLHAUSEN, *Das Evangelium Marci*, 128).

(1300) Cette sédition sur laquelle *Mc.* ne sait, semble-t-il, rien, et nous moins encore, s'il est possible, est considérée par Eisler comme un des principaux appuis scripturaires de sa thèse touchant l'attitude révolutionnaire de Jésus devant Jérusalem, thèse fondée, pour l'essentiel, sur le Josèphe slave. Cf. EISLER, II, 439 et s., et l'index au mot στάσις. Notons que *Lc.*, 23, 19, au lieu de *la sédition*, dira plus prudemment *une certaine sédition survenue dans la ville.*

(1301) MERKEL, *Die Begnadigung am Passahfeste*, ap. *ZWT*, 1905, 293-316. Cf. GOGUEL, *La vie de Jésus*, 500 et s.; SCHÜRER, *op. cit.*, I, 468 et s.

([1302]) TITE-LIVE, 5, 13; ATHÉNÉE, 14, 15. Cf. LAGRANGE, *L'Évangile selon saint Marc*, 414; et KLOSTERMANN, *Das Markusevangelium*, 177.

([1303]) *Contra* : REGNAULT, *Une province procuratorienne au début de l'Empire romain. Le procès de Jésus-Christ*, 129 et s.; ROSADI, *Le procès de Jésus*, 256 et s.

([1304]) DEISSMANN, *Licht vom Osten*, 229, cite, de l'année 85, un papyrus égyptien qui fait dire à un juge, à propos d'un inculpé : « *Tu mérites le fouet, mais je veux faire présent de toi à la foule.* »

([1305]) Cf. LAGRANGE, *op. cit.*, 389 et s., qui se donne beaucoup de peine à vide.

([1306]) LOISY, *Les Évangiles synoptiques*, II, 644.

([1307]) ID., *ibid.*, II, 652; BRANDT, *De evangelische Geschichte und der Ursprung des Christentums*, 94-105; *EB*, art. *Barabbas* (SCHMIEDEL).

([1308]) FEIGEL, *Der Einfluss der Weissagungsbeweises und anderer Motive auf die Leidensgeschichte*, 116.

([1309]) LOISY, *op. cit.*, II, 648; KLOSTERMANN, *Das Matthäusevangelium*, 221; LAGRANGE, *Évangile selon saint Matthieu*, 521.

([1310]) Geste et symbole sont également juifs (*Deut.*, 21, 6; *Ps.*, 25, 6 ; 72, 13). Cf. KLOSTERMANN, *op. cit.*, 221; STRACK et BILLERBECK, *Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch*, I, 1032.

([1311]) *II Sam.*, 3, 28 (c'est David qui parle) : Ἀθῷός εἰμι ἐγὼ καὶ ἡ βασιλεία μου, ἀπὸ Κυρίου καὶ ἕως αἰῶνος ἀπὸ τῶν αἱμάτων Ἀβεννὴρ υἱοῦ Νὴρ = « *Je suis innocent, moi et mon royaume, devant le Seigneur et à jamais, du sang d'Abner, fils de Ner* » cf. *Mt.* : Ἀθῷός εἰμι ἀπὸ τοῦ αἵματος τούτου. Et David ajoute : « *qu'il retombe* (καταντησάτωσαν) *sur la tête de Joab et sur toute la maison de son père.* »

([1312]) REGNAULT, *op. cit.*, 110; ROSADI, *Le procès de Jésus*, 238.

([1313]) LIETZMANN (*Der Prozess Jesu*, 321) suppose que l'initiative vient de Pilate, inquiété par le tumulte de l'entrée messianique et les sympathies que le prophète trouve dans le peuple (*er hat Anhang im Volke gefunden*). Jésus est arrêté parce qu'il a, *als messianischer Kronprätendent*, troublé l'ordre public. L'hypothèse serait convaincante s'il était possible : 1° de supprimer d'autorité quatre jours de la Semaine sainte, car comment supposer que la police ait retardé son action, au risque de voir le désordre se développer? 2° de négliger les objections contre l'entrée triomphale tirées de l'organisation du récit, aussi bien que celles qui ont trait à la *conscience messianique* de Jésus.

([1314]) LAGRANGE, *Evangile selon saint Marc*, 390; KLOSTERMANN, *Das Markusevangelium*, 179.

([1315]) Le Codex D corrige en φλαγελλώσας.

([1316]) Cf. JOSÈPHE, *B. J.*, 2, 14, 9, qui nous rapporte l'exécution de Juifs; μάστιξιν προαικισάμενος ἀνεσταύρωσεν = « *les ayant fait déchirer à coups de fouet, il les mit en croix* ». Cf. *B. J*, 5, 11, 1.

([1317]) La tradition chrétienne a compris que cette couronne représentait un supplice de plus : les épines s'enfoncent, sous les coups de roseau, dans la tête du malheureux. Il ne s'agit pas de cela dans notre texte : la couronne y est, à ce qu'il semble, seulement dérisoire, comme les coups. On ne se représente pas les soldats courant en hâte ramasser des plantes épineuses et se piquant les doigts à les tresser. N'oublions pas que ἀκάνθινον στέφανον peut vouloir dire *une couronne d'acanthe*.

([1318]) Remarquons qu'il n'est pas dit qu'on lui laissa la couronne d'épines. La tradition iconographique qui la figure sur la tête du Crucifié n'est pas ancienne. Les plus vieilles représentations de la Crucifixion (ve siècle) ne la portent pas.

([1319]) BULTMANN, *Geschichte der*

synoptischen Tradition, 164, 2, pour la bibliographie.

(1320) PHILON, *C. Flaccum*, 2.

(1321) *De regno*, 4, 66. — Cf. J. FRAZER, *The golden Bough*, Londres, 1914, IV : *The Dying God*, 113 et s.; IX : *The Scape Goat*, 102.

(1322) Publiée par CUMONT, *ap. Analecta Bollandiana*, XVI, 1897, p. 5 et s. Elle est censée se placer sous Dioclétien, vers 303, à Durostolum, sur le Danube. — Cf. FRAZER, *Golden Bough*, II, 310; IX, 308 et s.

(1323) *Esther*, 9, 17-32. — Cf. *EB, Purim;* FRAZER, *Golden Bough*, IX, 360 et s.

(1324) S. REINACH, *Cultes, Mythes et Religions*, I, 335.

(1325) ID., *ibid.*, I, 332 et s.

(1326) Je ne suis pas touché par l'argument de Reinach, suivant lequel jamais Pilate n'aurait osé intituler Jésus, même ironiquement, *roi des Juifs*, si la coutume ne l'y autorisait, parce que je ne sais pas si Pilate l'a intitulé ainsi, et que je le juge même invraisemblable.

(1327) BRANDT, *Die evangelische Geschichte und der Ursprung des Christentums*, 106 et s.; GOGUEL, *L'Évangile de Marc et ses rapports avec ceux de Matthieu et de Luc*, 286.

(1328) On songe à un rapprochement qui s'impose entre *Évang. de Pierre*, 7 : καὶ ἐκάθισαν αὐτὸν ἐπὶ καθέδραν κρίσεως = *et ils l'assirent sur la cathédra du jugement*, et DION. CHRYS., *De Regno*, 4, 66 : καθίζουσιν εἰς τὸν θρόνον τὸν τοῦ βασιλέως = *ils font asseoir* (le roi des Sacées) *sur le trône du roi.* Cf. VAGANAY, *L'Évangile de Pierre* (collection « Études bibliques »), 225.

(1329) Dans la version des Septante. L'hébreu dit autre chose; mais il ne s'agit pas ici du texte hébreu que nos rédacteurs grecs ignoraient.

(1330) Elle séduisait S. REINACH (*op. cit.*, II, 437) avant que Eisler l'eût converti à ses conclusions. Cf. *Aux clous de la croix*, ap· *Congrès d'histoire du Christianisme* (Jubilé d'Alfred Loisy), I, 114 et s. Paris, 1928.

(1331) CICÉRON, *In Ver.*, 5, 66.

(1332) KLOSTERMANN, *Das Markusevangelium*, 182.

(1333) LAGRANGE, *Évangile selon saint Marc*, 426. — Cf. *EB*, art. *Golgotha*; DALMAN, *Orte und Wege Jesus* (trad. franç. : *Les itinéraires de Jésus. Topographie des Évangiles*), 450 et s.; J. JÉRÉMIAS, *Wo lag Golgatha und der heilige Grab?* ap. *Aggelos*, 1925, pp. 141-173. Le récent plaidoyer du P. VINCENT : *L'authenticité des Lieux Saints*, Paris, 1932, p. 54 et s., qui ne va pas sans quelque impatience contre les sceptiques, m'a pourtant paru fondé sur des arguments ruineux.

(1334) Cf. *RB*, 1905, p. 155.

(1335) *Hébr.*, 13, 12 : (Jésus) « *a souffert hors de la porte* » (ἔξω τῆς πύλης ἔπαθεν).

(1336) EUSÈBE, *H. E.*, III, 5, 3.

(1337) BRANDT, *op. cit.*, 172; KLOSTERMANN, *op. cit.*, 181; WEINEL, *Biblische Theologie des N. T.*, I, 587.

(1338) LAGRANGE, *Évangile selon saint Marc*, 425.

(1339) Sur les efforts faits pour identifier Alexandre et Rufus, cf. LOISY, *Les Évangiles synoptiques*, II, 659.

(1340) IRÉNÉE, *Haer.*, 1, 24, 4; LIPSIUS, *Die apokryphen Apostelgeschichten*, I, 195 et s.; 204; III, 427; BAUER, *Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentl. Apokryphen*, 240.

(1341) REINACH, *op. cit.*, IV, 181 et s. Je pense que Reinach a aujourd'hui abandonné sa thèse. Du moins, sur ce point, les opinions de EISLER, II, 529, sont orthodoxes.

(1342) BRANDT, *op. cit.*, 177.

(1343) Beaucoup de manuscrits de *Mt.* majorent encore en disant : « *Et ils lui donnèrent du vinaigre mêlé de fiel* » (ὄξος au lieu de οἶνον). C'est un mélange de ce genre que

l'*Évangile de Pierre* fait offrir à Jésus sur la croix.

(1344) Quelques mss. de *Mt.*, 27, 35-36, qui portent aussi ce complément, semblent l'avoir emprunté au IVe Évangile. — Cf. FEIGEL, *Der Einfluss der Weissagungsbeweises und anderer Motive auf die Leidensgeschichte*, 36.

(1345) LOISY, *L'Évangile selon Marc*, 458 et s. — Sur la possibilité d'une erreur de copiste en *Mc.*, cf. KLOSTERMANN, *Das Markusevangelium*, 183.

(1346) Textes *ap.* LAGRANGE, *Évangile selon saint Marc*, 429 et KLOSTERMANN, *op. cit.*, 183.

(1347) Καὶ σὺν αὐτῷ σταυροῦσιν δύο λῃστάς... Le λῃστής, c'est le voleur à main armée, tandis que le κλέπτης, c'est le larron ordinaire.

(1348) *Lc.* s'est servi du texte d'Isaïe un peu plus haut.

(1349) FEIGEL, *op. cit.*, 62.

(1350) KLOSTERMANN, *op. cit.*, 184; DONEHOO de QUINCEY, *The Apocryphal and Legendary Life of Christ*, 95; W. BAUER, *Das Leben Jesu...*, 221.

(1351) WELLHAUSEN, *Das Evangelium Marci*, 131, fait très justement remarquer que l'emploi de πιστεύειν (ἵνα πιστεύσωμεν) au sens absolu a de quoi étonner ici.

(1352) WELLHAUSEN, *op. cit.*, 131. C'est pourquoi de notables critiques (LOISY, *Les Évangiles synoptiques*, II, 670) considèrent nos versets 31-32*a* comme une *surcroissance* (*eine Wucherung*). *Contra* : J. WEISS, *Das älteste Evangelium*, 336.

(1353) On a songé aussi à *Lament. Jérémie*, 2, 15 : « *Tous ceux qui passaient sur le chemin ont frappé des mains sur toi; ils ont sifflé et ont branlé leur tête sur la fille de Jérusalem.* »

(1354) LOISY, *op. cit.*, II, 672.

(1355) Cf. *Lc.*, 23, 42 : « *Jésus, souviens-toi de moi lorsque tu viendras en ton règne.* »

(1356) Cf. LAGRANGE, *op. cit.*, 432, qui, tout en notant bien qu'il s'agit de ténèbres miraculeuses, avance, à l'usage des sceptiques, le phénomène des *sirocos noirs* qui assombrissent le ciel de Jérusalem au début d'avril. Nous voilà dans la ligne des vieux rationalistes allemands, type Paulus.

(1357) HOLTZMANN, *Handkommentar zum N. T. Die Synoptiker*, I, 114. — Cf. particulièrement VIRGILE, *Georg.*, I, 463 et s.; *Consolatio ad Liviam*, *ap.* BAEHRENS, *Poetae minores*, I, 104.

(1358) LAGRANGE, *Évangile selon saint Luc*, 592.

(1359) FEIGEL, *op. cit.*, 64; P. W. SCHMIDT, *Die Geschichte Jesu*, 399, 412, 414, qui insiste sur l'aspect médical de la Crucifixion.

(1360) FEIGEL, *op. cit.*, 75.

(1361) W. BAUER, *Evangelium ... des Johannes*, 219.

(1362) LAGRANGE, *Évangile selon saint Jean*, 498.

(1363) QUINTILIEN, *Declam. maiores*, 6, 9.

(1364) LOISY, *Le Quatrième Évangile* (2e éd.), 492; BAUER, *op. cit.*, 220 et même LAGRANGE qui, dans son *Évangile selon saint Jean* (p. 500), croit pourtant à la réalité du fait fondé sur le *témoignage oculaire* de l'Évangéliste. — Cf. *Jn.*, 7, 38.

(1365) LOISY, *Les Évangiles synoptiques*, II, 689 et s.; WEISS, *Das älteste Evangelium*, 339; LAGRANGE, *Évangile selon saint Marc*, 436 et s. — *Mt.* renchérit sur *Mc.* : c'est la règle en pareil cas.

(1366) Exemples : *ap.* KLOSTERMANN, *Das Markusevangelium*, 186 et s.; du même, *Das Matthäusevangelium*, 225.

(1367) *Lc.*, d'ordinaire plus raisonnable, se contente de faire dire au centurion (23, 47) : « *En vérité, cet homme était juste* »; j'entends *innocent*, et c'est autre chose.

(1368) FEIGEL, *op. cit.*, 74.

(1369) WEISS, *op. cit.*, 88; LOISY, *Les Évangiles synoptiques*, II, 693 et s.; du même : *L'Évangile*

selon Marc, 471 et s.; Feigel, *op. cit.*, 74.

(1370) Bultmann, *Geschichte der synoptischen Tradition*, 166 et s., et, sur le détail du récit de la Passion, 158 et s.

(1371) *Lc.*, 23, 49, avoue candidement cette intention en nous disant qu'elles sont là, avec tous ceux qui connaissent Jésus, pour voir ce qui se passe (ὁρῶσαι ταῦτα). La rédaction lucanienne est probablement influencée par *Ps.*, 37, 11-12.

(1372) La mère de Jésus, c'est ici la communauté judaïque; le disciple, c'est la communauté hellénique qui doit être, au jugement du rédacteur, le guide légitime et la fille de l'autre. Cf. Loisy, *Le Quatrième Évangile*, 488.

(1373) Brassac, *Manuel biblique*, I, 778 et s.

(1374) Bibliographie immense. Je renvoie aux grands commentaires que j'ai accoutumé de citer : ceux de Loisy, Klostermann, Wellhausen, Montefiore, J. Weiss, W. Bauer, et à Goguel, *Le Christ ressuscité et la tradition sur la résurrection dans le christianisme primitif, ap. Actes du Congrès international d'histoire des religions*. Paris, 1923, II, p. 225 et s.; du même : *Jésus de Nazareth*, chap. xi; L. Brun, *Die Auferstehung Christi und die urchristliche Überlieferung*. Oslo, 1925. On lira aussi avec intérêt les réflexions de Burkitt, *ap. Christian Beginnings*. Londres, 1924, p. 86 et s., et l'étude de G. Bertram, *Die Himmelfahrt Jesu vom Kreuz aus und die Glaube an seine Auferstehung, ap. Festgabe für A. Deissmann*. Tubingen, 1927, p. 187 et s. — *Contra* : Lagrange, *Mc.*; *Mt.*; *Lc.*; *Jn, ad loc.;* de Grandmaison, *Jésus-Christ, son message, ses preuves*, II, liv. V, ch. iv.

(1375) Le rédacteur a oublié que nous sommes au jour de la Pâque et que la fête imposait le repos sabbatique toute la journée.

(1376) Arimathie est une ville, la patrie du prophète Samuel, d'après *I Rois*, 1, 1; le personnage apparaît brusquement et disparaît de même dans l'Évangile. Il faut que ce soit un homme considérable pour avoir accès ainsi près de Pilate : *Mc.* en fait donc un *conseiller* (βουλευτής), oubliant qu'il a rapporté la condamnation de Jésus au Sanhédrin tout entier.

(1377) Ne faut-il pas songer à *Isaïe*, 22, 16 : « *Toi ... qui tailles dans le roc une demeure* », en l'espèce *un sépulcre?* Plus encore à *Isaïe*, 53, 9 : « *On avait ordonné son sépulcre avec les méchants, mais, dans la mort*, (il a été) *avec le riche.* »

(1378) Loisy, *Le Quatrième Évangile*, 897.

(1379) Eusèbe, *Vita Const.*, 3, 26.

(1380) *Évang. de Pierre*, 29-34; *Lettre de Pilate à Claude, ap.* Hennecke, *Neutestamentl. Apokryphen*, 76.

(1381) C'est l'apparence que les Juifs donnaient d'ordinaire aux anges.

(1382) Dans un manuscrit latin du ve ou vi^e siècle, le *Codex Bobiensis*, nous lisons en complément de *Mc.* : *Subito autem ad horam tertiam diei tenebrae factae sunt per totum orbem terrae, et descenderunt de caelis angeli et surgentes in claritate vivi dei simul ascenderunt cum eo et continuo lux facta est.* Ce texte prend place entre les versets 3 et 4 du nôtre. Il n'est pas à discuter bien entendu, mais il réalise une intention intéressante, et il nous renseigne de première main par le respect que les anciens chrétiens portaient à la lettre des récits évangéliques et aux faits.

(1383) Quelques manuscrits considérables ajoutent ici que Pierre s'en va sur l'heure constater par lui-même que le tombeau est bien vide et ne contient plus que les linges funéraires; mais il n'y a aucune chance pour que ce verset soit à sa place ici, car il ne

saurait s'accorder avec l'épisode des pèlerins d'Emmaüs qui suit.

([1384]) L'emprunt à *Mt.* est décelé par l'emploi du mot *frères* pour désigner les disciples : *Mt.*, 28, 10 : ... ἀπαγγείλατε τοῖς ἀδελφοῖς μου... — *Jn.*, 20, 17 : πορεύου πρὸς τοὺς ἀδελφούς μου... L'expression est trop rare dans nos textes évangéliques pour que le hasard soit seul en cause.

([1385]) Dans l'*Évangile de Pierre*, l'argument se présente avec une autre affabulation : les Juifs, qui ont gardé le tombeau avec les soldats, se rendent auprès de Pilate et lui demandent d'ordonner au centurion et aux gardes de se taire.

([1386]) Fragment conservé par saint Jérôme, *De viris illust.*, 2.

([1387]) Deux anges descendent du ciel pour la préparer; l'*Ascension d'Isaïe*, 3, 15 et s., saura qu'ils sont *trois* et dira leurs noms.

([1388]) Sur le détail, cf. VAGANAY, *L'Évangile de Pierre* (col. *Études bibliques*), 280 et s.

([1389]) W. BAUER, *Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentl. Apokryphen*, 243 et s.

([1390]) PLUMMER, *An Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Matthew*, 420 et s.

([1391]) C'est un des *peut-être* de RENAN (*Les Apôtres*, 42) et c'est l'hypothèse de RÉVILLE, *Jésus de Nazareth*, II, 46.

([1392]) Accepté par HOLTZMANN, *Handkommentar zum N. T. Die Synoptiker*, I, 105.

([1393]) RENAN y a pensé (*op. cit.*, 40).

([1394]) Paulus, Venturini, Schleiermacher, Hase, etc. — Cf. WEINEL, *Jesus im 19. Jahrhundert*, 18; SCHWEITZER, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, 324.

([1395]) LOISY, *Les Évangiles synoptiques*, II, 720; WABNITZ, *Histoire de la vie de Jésus*, II, 441 et s.

([1396]) BOUSSET, *Kyrios Christos*, 79 et s.; Ed. MEYER, *Ursprung und Anfang des Christentums*, 66. Sur l'indépendance première de la tradition relative aux apparitions de Galilée et de celle de la découverte du tombeau vide, cf. HARNACK, *Neue Untersuchungen zur Apostelgeschichte*, 112; J. WEISS, *Das Urchristentum*, 63 et s.

([1397]) S. J. CASE, *The historicity of Jesus*, 16, n. 1.

([1398]) J. WEISS, *op. cit.*, 63, tient pour une dizaine d'années après la rédaction de *I Cor.*, soit de 33 à 35 après la mort du Christ.

([1399]) CONYBEARE, *Myth, Magic and Morals*, 311, fondé sur l'*Évangile de Pierre*, dont la fin mutilée suppose pourtant que les premières apparitions ont lieu en Galilée, puisqu'elle nous montre les Apôtres en route pour y revenir. Il faut, du reste, noter qu'il existe une autre finale marcienne plus courte et qui ne parle pas des apparitions à Jérusalem, sans compter diverses combinaisons qui nous font entrevoir un travail rédactionnel assez compliqué sur la dernière page de *Mc.* — Cf. HUCK, *Synopse*, 1931, p. 222.

([1400]) Von DOBSCHÜTZ, *L'âge apostolique* (trad.), 7.

([1401]) Paul ne se sert qu'ici de l'expression *les Douze;* il y a donc lieu de croire qu'il rapporte, en effet, une tradition de la communauté primitive. Cf. LIETZMANN, *ap. Handbuch zum N. T., I Cor., ad loc.*

([1402]) *Comme à l'avorton* veut dire *comme à un avorton d'apôtre* (cf. le verset 9).

([1403]) Remarquons que la tradition évangélique ne souffle pas un mot de cette garantie-là, qui représente donc déjà une étape de la tradition.

([1404]) *I Cor.*, 15, 14 : « *Si le Christ n'est pas ressuscité, notre prédication est vaine.* »

([1405]) Nous ne savons pas de quelle montagne il s'agit. Tout ce que Jésus a fait d'un peu exceptionnel, *Mt.* l'a placé *sur la montagne* : ce n'était pas le moment de changer de convention. Cf. NICOLARDOT, *Les procédés de rédaction des trois premiers évangélistes*, 16.

([1406]) C'est un ton d'apocalypse : *Daniel*, 7, 14, « *Et il lui fut donné puissance et honneur royal et toutes les nations de la terre...* »; *Apoc.*, 2, 26: « *Je lui donnerai la puissance sur les nations.* » — Cf. *Mt.*, 11, 27, qui a déjà dit quelque chose comme cela.

([1407]) Cette formule paraît s'apparenter à celle de la *Didaché*, 7, 1. Elle suffirait à elle seule pour prouver l'inauthenticité du morceau qu'elle domine et qui est fait pour elle. Il est visible que les Apôtres ont ignoré cet ordre suprême (cf. *Gal.*, 2, 8, et *Act.*, 10-11); l'auteur de la *Didaché* ne s'y réfère pas. Au temps d'Eusèbe on connaissait encore un autre état du texte : « *Allez, enseignez toutes les nations en mon nom, leur apprenant à observer tout ce que je vous ai commandé.* » Cf. CONYBEARE, *ap. ZNTW.* 1901, p. 275 et s.

([1408]) LOISY, *Le Quatrième Évangile*, 514; W. BAUER, *Evangelium... des Johannes*, 184; GOGUEL, *Introduction au N. T.*, II, 286. Aucun doute n'est possible, et la tentative désespérée de LAGRANGE (*Évangile selon saint Jean*, 520 et s.) pour sauver l'authenticité johannique du chapitre 21 est totalement inopérante. — On aura profit à lire GOGUEL (*op. cit.*, II, ch. VIII en entier) et J. H. BERNARD, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. John*, II, 687 et s.

([1409]) OVERBECK, *Das Johannesevangelium*, 435 et s.

([1410]) *Ev. Petri*, 60 : « *Quant à moi, Simon-Pierre et André, mon frère, nous prîmes nos filets et nous allâmes à la mer. Et il y avait avec nous Lévi, fils d'Alphée, que le Seigneur...* » Notre fragment s'arrête là.

([1411]) *Jn.*, 20, 22 : « *Et, ayant dit cela, il souffla sur eux et leur dit : Recevez le Saint-Esprit...* »

([1412]) A cause de la distance ou de la clarté insuffisante? Le texte le suggère peut-être, mais ne le dit pas.

([1413]) Il y a là presque sûrement un trait ajouté à la tradition première pour rehausser le disciple bien-aimé; l'emploi du mot *Seigneur*, qui ne saurait être primitif, le prouverait peut-être. Je pense que la tradition fondamentale attribuait à Pierre le mérite d'avoir reconnu Jésus le premier.

([1414]) C'est la troisième apparition, en effet, si on la rapproche des deux qui ont été contées au chapitre précédent; mais elle n'a aucun rapport de succession avec elles; elle ne se rattache pas à la même tradition.

([1415]) *Contra* : LAGRANGE, *Évangile selon saint Luc*, 162.

([1416]) La vraisemblance de ce symbolisme est rendue encore plus grande par la liaison de l'apparition à la pêche miraculeuse. OVERBECK, *op. cit.*, 444.

([1417]) On s'est donné beaucoup de mal pour identifier ce village, sans y réussir parfaitement. Cf. les commentaires, spécialement LAGRANGE, *op. cit.*, 617 et s., et DALMAN, *Orte und Wege Jesu* (trad. fr. : *Les itinéraires de Jésus. Topographie des Évangiles*, 290 et s.).

([1418]) N'oublions pas que c'est là l'argument principal de la première apologétique chrétienne.

([1419]) Les commentateurs ont pris de la peine pour s'expliquer ce *Simon*. Souvenir, singulièrement ramené, de la priorité de Simon Pierre dans la liste des disciples favorisés d'une apparition? Peut-être. Cf. les Commentaires *ad locum*.

([1420]) LOISY, *Les Évangiles synoptiques*, II, 767 et s.

([1421]) ID., *ibid.*, II, 776.

([1422]) C'est le trait qui décèle la source du récit : *Lc.*, 24. — *Jn.* comprime son modèle.

([1423]) *Jn.* bloque donc Pâques et la Pentecôte.

(1424) W. BAUER, *Evangelium... des Johannes,* 183.

(1425) Elle s'affirme dans les épîtres dites d'Ignace, qui sont malheureusement difficiles à dater. Cf. BOUSSET, *Kyrios Christos,* 301 et s.

(1426) Il n'est pas question de cela dans le récit marcien qui précède (16, 1-8). Nous songeons à *Jn.*, 20, 14.

(1427) Καὶ ὠνείδισεν τὴν ἀπιστίαν αὐτῶν καὶ σκληροκαρδίαν... Ces trois substantifs n'appartiennent pas à la langue de *Mc.*

(1428) Elle est connue de Justin, de Tatien, d'Irénée, peut-être d'*Hébr.;* c'est déjà le courant du IIe siècle. Sur la défense orthodoxe — très faible et je le comprends — de l'authenticité, cf. BRASSAC, *Manuel biblique,* I, 75 et s.; CORNELY et MERK, *Manuel d'introduction historique et critique à toutes les Saintes Écritures.* t. II : *Nouveau Testament,* 50, plus prudent. Étude développée *ap.* LAGRANGE, *Évangile selon saint Marc,* 456 et s. En face : Loisy, Klostermann, *ad. loc.*, et le dernier examen que je connaisse de la question, *ap.* JÜLICHER, *Einleitung in das N. T.*, 309 et s.

(1429) *Ad Marinum,* 1 (*P. G.*, XXII, col. 937).

(1430) *Ep.* 120, *ad Hedibiam,* 3.

(1431) Bonne étude dans W. BAUER, *Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentl. Apokryphen,* 258-274.

(1432) *Ap.* HIERON., *De viris,* 2.

(1433) Cf. GREG. TURON., *Hist. Francorum,* 1, 21; J. de VORAGINE, *Legenda aurea,* 67.

(1434) LIETZMANN, *ap. Handbuch zum N. T., I Cor.*, 78 et s.

(1435) HARNACK, *Neue Untersuchungen zur Apostelgeschichte,* 112.

(1436) *Contra* : BULTMANN, *Geschichte der synoptischen Tradition,* 166, qui n'avance proprement que des impressions.

(1437) ORIGÈNE, *C. Celse,* 2, 55.

(1438) Ed. MEYER, *Ursprung und Anfang des Christentums,* 66.

(1439) *Mt.*, 12, 40 (Interprétation symbolique de l'histoire de Jonas); *Lc.*, 24, 27 (Instruction aux pèlerins d'Emmaüs). — Cf. *I Cor.*, 15, 4 : « ... *il est ressuscité le troisième jour selon les Écritures.* »

(1440) *Mc.*, 8, 31; 9, 9-10 et 31; 10, 34; *Mt.*, 12, 40; 16, 4 et 21; 17, 9 et 23; 20, 19; 26, 32 et Syn.

(1441) Si quelque secte le croyait, nous l'ignorons et, dans tous les cas, les opinions d'excentriques ne seraient pas à confondre avec l'Écriture.

(1442) La déclaration que *Mc.*, 14, 28, met dans la bouche de Jésus : « *Je vous précéderai en Galilée* », suffit à prouver que c'est là que la tradition première les ramenait. La fin de l'*Évangile de Pierre* témoigne dans le même sens. Cf. *EB, Gospels* (SCHMIEDEL), § 138.

(1443) RÉVILLE, *Jésus de Nazareth,* II, 454; CONYBEARE, *Myth, Magic and Morals,* 286; GUNKEL, *Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des N. T.*, 77; S. REINACH, *Cultes, Mythes et Religions,* II, 163.

(1444) J. WEISS, *Das Urchristentum,* 61.

(1445) ID., *ibid.*, 62. — SWETE, *The Gospel according to St. Mark.* Londres, 1898, p. 131; *DCG,* art. *Apparition,* col. 111.

(1446) CONYBEARE, *op. cit.*, 289.

(1447) LOISY, *La légende de Jésus,* 467.

(1448) Après Strauss, Renan, Réville, etc., cf. BOUSSET, *Kyrios Christos,* 20 et s.; CONYBEARE, *op. cit.*, 43.

(1449) WABNITZ, *Histoire de la vie de Jésus,* II, 474 et s.

(1450) ID., *ibid.*, II, 477.

(1451) Cf. les visions de Paul et celles de Pierre dans les *Actes.*

(1452) J. WEISS, *Das Urchristentum,* 9.

(1453) LAGRANGE, *Évangile selon saint Marc,* 383.

(1454) MAURENBRECHER, *Von Nazareth nach Golgotha,* 271.

(1455) Bousset, *Kyrios Christos*, 20.

(1456) Gunkel, *Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des N. T.*, 77; Weiss, *op. cit.*, 15; Bousset, *op. cit.*, 20.

(1457) Loisy, *L'Évangile de Jésus et le Christ ressuscité*, 74. Cf. Weiss, *op. cit.*, 22 et s.; Goguel, *Jésus de Nazareth. Mythe ou histoire?* 299 et s., qui fait effort pour établir que la foi messianique des disciples a précédé et déterminé la foi à la Résurrection.

(1458) *Rom.*, 1, 4, porte encore une trace de la même idée : (Christ Jésus) « *qui a été institué fils de Dieu en puissance, selon l'esprit de sainteté, en ressuscitant des morts* ».

(1459) *Actes*, 9. 3 et s.; 22, 6 et s.; 26, 12 et s.

(1460) Bousset, *Kyrios Christos*, 76.

(1461) Un corps animé par la *psyché*, donc un corps *animal*. Cf. Guignebert, *Remarques sur quelques conceptions chrétiennes antiques, touchant l'origine et la nature de l'âme, ap. RHPR*, 1929, p. 432 et s.

(1462) Conybeare, *Myth, Magic and Morals*, 294.

(1463) J. Weiss, *op. cit.*, 61 : *Auferstehung*, *Auferweckung* = *Verherrlichung* et *Erhöhung*. L'équivalence se trouve en effet chez Paul et les pauliniens : à l'idée de *ressusciter* (ἀνίστημι, ἀνάστασις, *ap. Rom.*, 6, 5; *I Cor.*, 15, 21; *Phil.*, 3, 10; *I Petri*, 3, 21; etc), de *réveiller* (ἐγείρω, *ap. I Cor.*, 15, 15; *II Cor.*, 1, 9; *Rom.*, 6, 8, etc.), répond celle d'*exalter* (ὑπερυψόω, *ap. Phil.*, 2, 9) et de *glorifier* (ἀναλαμβάνω, *ap. I Tim.*, 3, 16).

(1464) Le rédacteur des *Actes* songe à un texte excellent de *Ps.* 16 (15 de la *Septante*), 10 : « *Tu n'abandonneras pas mon âme* (τὴν ψυχήν μου = *le principe de ma vie*) *dans le sépulcre; tu ne permettras pas que ton bien-aimé sente la corruption.* »

(1465) L'idée transparaît clairement dans la parabole des Mines, en *Lc.*, 19, 12 et s., où « *un homme de bonne naissance s'en va dans un pays lointain* (εἰς χώραν μακράν) *pour recevoir l'investiture de la royauté* »; il en revient, en effet, roi, et châtie ceux qui ont prétendu s'opposer à son intronisation.

(1466) Goguel, *Jésus de Nazareth*, 284 et s.

(1467) De cette première étape de la croyance, il reste des traces, en dehors des *Épîtres* et des *Actes*, même dans nos Évangiles canoniques : en *Lc.*, 16, 22, Lazare mort *est porté par les anges dans le sein d'Abraham*, sans qu'il soit question de mise au tombeau ni de résurrection. En *Lc.*, 23, 43, Jésus, sur la croix, dit au bon larron : « *Aujourd'hui, tu seras avec moi dans le paradis* », comme s'il pensait bien s'élever à Dieu tout de suite après sa mort. S'élever *dans son esprit*, bien entendu, et c'est pourquoi il dit en *Lc.*, 23, 46 : « *Père, je remets mon esprit entre tes mains.* » Cf. Weiss, *Das Urchristentum*, 19; Bousset, *Kyrios Christos*, 76 et s.

(1468) Bertram, *Die Himmelfahrt Jesu von Kreuz und Glaube an seine Auferstehung* (Festgabe für Adolf Deissmann), Tubingen, 1926, p. 188.

(1469) Weiss, *op. cit.*, 63, qui renvoie justement au témoignage d'*Actes*, 17, 31-32. Plus tard la question prendra une grosse importance.

(1470) Id., *Ibid.*, 71 et s.; Bousset, *op. cit.*, 79 et s.

(1471) Weiss, *op. cit.*, 71. L'hypothèse, développée surtout par Maurenbrecher, a recueilli des sympathies considérables (Zimmern, Gunkel, A. Meyer, Fiebig), mais elle ne peut invoquer aucun texte. Cf. Gunkel, *Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des N. T.*, 82; *contra* : Clemen, *Religionsgeschichtliche Erklärung des N. T.*, 148.

(1472) Loisy, *Les Évangiles synoptiques*, I, 176, et du même :

Jésus et la tradition évangélique, 200.

([1473]) HOLTZMANN, *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie*, I, 382 et 427 et s.; BOUSSET, *op. cit.*, 29, n. 1.

([1474]) LOISY, *Jésus et la tradition évangélique*, 254 et s.

([1475]) Von DOBSCHÜTZ, *L'âge apostolique*, 99. Cf. le curieux couplet de CLÉMENT ROMAIN : *I Cor.*, 24, 2-25, 5 : *Le « jour et la nuit nous montrent une résurrection : la nuit s'endort et le jour se lève; le jour fuit et la nuit lui succède*, etc. » Il s'agit de la résurrection générale, mais l'auteur a commencé par dire que Dieu nous en a donné les prémisses en ressuscitant le Seigneur Jésus-Christ d'entre les morts. — THÉOPHILE, *Ad Autol.*, 1, 13; TERTULLIEN, *De resurrectione carnis*, 12; *Pseudo-III Cor.*, 28, *ap.* LIETZMANN, *Kleine Texte für theologische und philologische Vorlesungen und Übungen*, n° 12.

([1476]) WEISS, *Das Urchristentum*, 70 et s.

([1477]) JUSTIN, *Dial.*, 72, 4, reproche aux Juifs d'avoir supprimé de *Jérémie* un passage qui aurait dit : « *Le Seigneur Dieu, saint d'Israël, s'est souvenu de ses morts qui dorment dans la terre du tombeau et il est descendu vers eux leur annoncer la bonne nouvelle de leur salut.* » (traduction Archambault, I, 349.) Irénée répète ce propos qui n'a aucune chance d'être fondé; mais la pseudo-prophétie a pu circuler.

([1478]) *Contra* : LOOFS, *Christ's Descent into Hell, ap. Proceedings* du Congrès d'Histoire des Religions d'Oxford (1910) : il allègue, au titre d'allusions à la descente aux enfers, plusieurs textes que je crois inopérants. — Cf. W. BAUER, *Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentlichen Apokryphen*, 246 et s.; J. TURMEL, *La descente du Christ aux enfers*. Paris, 1905, et J. KROLL, *Beiträge zum descensus ad infernos*. Königsberg, 1922.

([1479]) Sur le débat, cf. les commentaires de la *Prima Petri*, notamment WINDISCH, *Die Katholischen Briefe*, (*ap.* LIETZMANN, *Handbuch zum N. T.*), 71 et s., et PERDELWITZ, *Die Mysterienreligion und das Problem des I. Petrus Briefes*. Giessen, 1911, p. 81 et s.; BOUSSET, *Kyrios Christos*, 32 et s.; LOOFS, *op. cit.*

([1480]) Les *Odes de Salomon* (probablement du premier quart du IIe siècle) la connaissent (42, 15-16). Elle ne doit pas exister depuis longtemps.

([1481]) Tiennent pour τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ *I Cor.*, 15, 4; *Mt.*, 16, 21; 17, 23; 20, 19; *Lc.*, 9, 22; 18, 33, et pour μετὰ τρεῖς ἡμέρας : *Mc.*, 8, 31; 9, 31; 10, 34; *Mt.*, 12, 40 atteste vigoureusement la même formule, mais, au demeurant, il ne la suit pas.

([1482]) BOUSSET, *Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter*, 341; du même : *Kyrios Christos*, 30; LOISY, *Les Évangiles synoptiques*, I, 177; WEISS, *Das Urchristentum*, 70; CONYBEARE, *Myth, Magic and Morals*, 296. — Songer à *Jn.*, 11, 39, où Marthe, la sœur de Lazare, dit à Jésus : « *Seigneur, il sent déjà mauvais, car il est là depuis quatre jours.* »

([1483]) BRÜCKNER, *Der sterbende und auferstehende Gottheiland in den orientalischen Religionen und ihr Verhältnis zum Christentum*, 36; BOUSSET, *Kyrios Christos*, 30. Peut-être célèbre-t-on aussi, en Phénicie, la résurrection d'Adonis le *troisième jour*. Cf. BAUDISSIN, *Adonis und Esmun*. Leipzig, 1911, p. 409.

([1484]) FEIGEL, *Der Einfluss der Weissagungsbeweises und anderer Motive auf die Leidensgeschichte* 61.

([1485]) LOISY, *Les Évangiles synoptiques*, I, 177.

([1486]) L'expression ἡ κυριακὴ ἡμέρα est en *Apoc.*, 1, 10.

([1487]) LOISY, *RHLR*, 1912, p. 503.

([1488]) GUIGNEBERT, *Le problème de Jésus*, I et II.

([1489]) Loisy, *L'Évangile de Jésus et le Christ ressuscité*, *RHLR*, 82.

([1490]) Les textes sont rassemblés et diligemment interprétés *ap.* F. J. Doelger, *Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze.* Münster, 1919, notamment 100 et s.

([1491]) Loisy, *L'Évangile de Jésus...*, 85; Gunkel, *Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des N. T.*, 74.

([1492]) Cf. Klostermann, *Das Lukasevangelium*, 243; Streeter, *The four Gospels. A Study of origins*, 143, soutient encore que c'est la suppression de 24, 51, qui est une correction qui harmonise *Lc.* et les *Actes*. Ce n'est pas impossible. Sur la contradiction de *Lc.* et d'*Act.* touchant la date de la Résurrection et les conciliations essayées, cf. Goguel, *Introduction au N. T.*, III, 156, n. 1.

([1493]) D. F. Barth, *Die Hauptprobleme des Lebens Jesu*, 235. Cf. Wellhausen, *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, 149 et s.

([1494]) *Phil.*, 2, 10. — Cf. Wendland, *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum*, 220 et s.

([1495]) Frazer, *The Golden Bough*, III, 197.

([1496]) Wellhausen, *op. cit.*, 150.

Bibliographie

DICTIONNAIRES ET REVUES

Archiv für neutestamentl. Zeitgeschichte und Kulturkunde (Leipoldt, Leipzig, depuis 1925) .... ΑΓΓΕΛΟΣ

The Catholic Encyclopedia (16 vol., N. Y., 1917 et s.) . *CE*

Christliche Welt .... *CW*

Dict. d'archéologie chrétienne et de liturgie (Dom. F. Cabrol et Dom H. Leclercq, Paris, 1903 et s. — La publication en est à son CXVII fasc. et à la lettre M)... *DACL*

Dict. of the Apostolic Church (J. Hastings, 2 vol., Edim., 1913-1918) .... *DAC*

Dict. of Christ and the Gospels (J. Hastings, 2 vol., Edim., 1906-1908) .... *DCG*

Dict. of the Bible (J. Hastings, 5 vol., Edim., 1897-1904).... *DB*

Encyclopedia Biblica (Cheyne et Black, 4 vol., Lond., 1899-1903) .... *EB*

Encyclopedia for Religion and Ethics (J. Hastings, Edim., 1908-1921) .... *ERE*

The Expositor .... *EX*

Journal of Biblical Literature .... *JBL*

Journal of Theological Studies .... *JTS*

Real-Encyklopaedie für prot. Theologie und Kirche[3] (Alb. Hauck, 22 vol., Leipzig, 1896-1909) .... *HRE*

Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft[2] (H. Gunkel et L. Zscharnack, 5 vol., 1927-1932) .... *RGG*

Revue Biblique .... *RB*

Revue Critique .... *RC*

Revue des Études juives .... *REJ*

Revue d'Histoire et de Littérature religieuses .... *RHLR*

Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses (De la Faculté de théologie protestante de Strasbourg) .... *RHPR*

Revue de l'Histoire des Religions .... *RHR*

Revue Historique .... *RH*

Theologische Jahrbücher .... *TJ*

Theologische Literaturzeitung .... *TL*

Theologische Rundschau .... *TR*

Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft	*ZNTW*
Zeitschrift für Kirchengeschichte	*ZKG*
Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie	*ZWT*

I. LIVRES GÉNÉRAUX

BARDENHEWER, *Gesch. der altkirchlichen Literatur*². Frib. en Br., 4 vol. parus, 1913-1928.
BERTHOLET (A.), *Biblische Theologie des Alten Testaments. Die jüdische Religion von der Zeit Esras bis zum Zeitalter Christi*, Tübingen, 1911.
BOUSSET (W.), *Die Relig. des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter*², Tübingen, 1906.
BOUSSET (W.), *Die Relig. des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*, édité par H. Gressmann, Tübingen, 1926. Révision de l'ouvrage précédent.
BRASSAC, *Manuel biblique*, Paris, 2 vol., 1908-1909.
CAUSSE (A.), *Les prophètes d'Israël et les religions de l'Orient*, Paris, 1913.
CHARLES (R.-H.), *Apocrypha and Pseudepigrapha of the O. T.* Oxford, 2 vol., 1913.
CUMONT (F.), *Les religions orientales dans le paganisme romain* ⁴, Paris, 1929.
DUCHESNE, *Histoire ancienne de l'Église*, t. I, Paris, 1906.
DUSSAUD, *Introduction à l'hist. des religions*, Paris, 1914.
GRAETZ, *Hist. des Juifs*. Trad. M. Wogue, t. I, Paris, 1882, et T. II, 1884.
HARNACK (A.), *Gesch. der altchristlichen Literatur*.
2 parties : *Ueberlieferung und Bestand*, Leipzig, 2 vol., 1893. *Die Chronologie*, 2 vol., 1897 et 1904.
JACKSON (F.) et LAKE (K.), *The Beginnings of Christianity*, Londres, 3 vol., 1920, 1922, 1926.
JEREMIAS (A.), *Das A. T. im Lichte des Alten Orients*², Leipzig, 1906.
JORDAN (H.), *Gesch. der altchristlichen Literatur*, Leipzig, 1911.
JUSTER (J.), *Les Juifs dans l'Empire romain. Leur condition juridique, économique et sociale*, Paris, 2 vol., 1914.
KIRCH (C.), *Enchiridion fontium historiae ecclesiasticae antiquae*, Fribourg-en-Br., 1910.
KITTEL (Rud.), *Biblia hebraica*², Leipzig, 1913.
KREGLINGER (R.), *La religion d'Israël*², Bruxelles-Paris, 1926.
KRÜGER (G.), *Handbuch der Kirchengeschichte. Das Altertum*², Tübingen, 1923.
LABRIOLLE (P. de), *Histoire de la littérature latine chrétienne*, Paris, 1920.
LAGRANGE (M.-J.), *Le Judaïsme avant Jésus-Christ*, Paris, 1931.
LIETZMANN (H.), *Kleine Texte für theologische und philologische Vorlesungen und Uebungen*, Bonn, 1905 et suiv.
MEYER (Éd.) *Ursprung und Anfang des Christentums*, Stuttgart, 3 vol., 1921-1923.
MOORE (G.-F.), *Judaism in the first Centuries of the Christian Era*, Cambridge (Mass.), 3 vol., 1927-1930.
MÜLLER (K.), *Kirchengeschichte*², Tübingen, Erster Bd., 1929.
PFLEIDERER (O.), *Die Entstehung des Christentums*², Munich, 1907.
PUECH (A.), *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, Paris, 3 vol., 1928-1930.
SCHÜRER (E.), *Gesch. des jüdischen Volkes im Zeitalter J. C.* [Je cite I⁴ (1901), II² (1898), III³ (1898)].
Von SODEN (H)., *Urchristliche Literatur-Geschichte*, 1905.

SMITH (G.-B.), *A Guide to the study of the Christian Religion*, University of Chicago Press, 1917.
STAEHLIN (O.), *Die altchristliche griechische Literatur*, Munich, 1924 (p. 1105-1502 du t. II[6] de Christ, *Gesch. der griech. Literatur*).
TURMEL (J.), *Histoire de la théologie positive depuis l'origine jusqu'au Concile de Trente*[3], Paris, s. d. (1904).
VÉNARD (L.), *Les Origines chrétiennes*, ap. J. BRICOUT, *Où en est l'histoire des religions?* Paris, 1911.
WEISS (J.), *Das Urchristentum*, Göttingen, 2 parties, 1914-1917.
WENDLAND (P.), *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum*[2], Tübingen, 1912 (*Hdb.* de Lietzmann.).
WENDLAND (P.), *Die urchristlichen Literaturformen*[3], Tübingen, 1912 (*Hbd.* de Lietzmann).
WERNLE (P.), *Die Anfänge unserer Religion*[2], Tübingen, 1904.
WERNLE (P.), *Einführung in das theologische Studium*[2], Tübingen, 1911.

II. LE NOUVEAU TESTAMENT

1° LIVRES GÉNÉRAUX

BACON (B. W.), *The making of the N. T.* Londres, 1912.
BAUMGARTEN (O), BOUSSET (W.), GUNKEL (H.), etc. *Die Schriften des N. T. neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt*[3], Göttingen, 4 vol., 1917-1920.
CLEMEN (C.), *Religionsgeschichtliche Erklärung des N. T.*, Giessen, 1909; 2e éd., 1924.
CORNELY et MERK, *Manuel d'introduction historique et critique à toutes les Saintes Écritures*, t. II, *Nouveau Testament*, Paris, 1928.
FEINE (P.), *Einleitung in das N. T.*[4] Leipzig, 1929.
FEINE (P.), *Théologie des N. T.*[4], Leipzig, 1912.
GOGUEL (M.), *Introduction au N. T.*, 5 vol. parus, Paris, 1923 et s.
GORE (CH.), LEIGHTON, (H.), etc., *A new Commentary on Holy Scripture, including the Apocrypha*, Londres, s. d. (1928).
GREGORY (A.), *The Canon and Text of the N. T.*, New-York, 1907.
GUNKEL (H.), *Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des N. T.*[3], Göttingen, 1910.
HOLTZMANN (H.), *Die Entstehung des Neuen Testaments*, Halle, 1904 (*Relig. gesch. V. B.*, n° 11 de la 1re série).
HOLTZMANN (H.), *Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in das N. T.*[3]. Frib., 1892.
HOLTZMANN (H.), *Lehrbuch der neutestamentl. Theologie*[2]. Édité par A. Jülicher et W. Bauer, Tübingen, 2 vol., 1911.
JACQUIER (E.), *Histoire des livres du N. T.* Paris, 4 vol., 1903. Réédité depuis.
JACQUIER (E.), *Le N. T. dans l'Église chrétienne*, Paris, 2 vol., 1911-1913.
JONES (M.), *The N. T. in the Twentieth Century*, Londres, 1924.
JÜLICHER, *Einleitung in das N. T.*[6], Tübingen, 1913. 7e édit., in Verbindung mit Erich Fascher, 1931.
KENYON (F.-G.), *Handbook to the textual Criticism of the N. T.*[2], Londres, 1912.
KNOPF (R.), *Einleitung in das N. T*[2], Giessen, 1923.
LIETZMANN (H.), *Handbuch zum N. T.*[2], Leipzig, 1912 et s.
LOHMEYER (Ernst), *Kritisch.- exegetischer Kommentar über das N. T.*, Göttingen, 1930 (en cours de publication).
MEYER (H.-A.-W.), *Kritisch.- exegetischer Kommentar über das N. T.*, Göttingen, 16 vol., 1897-1913.

MILLIGAN (G.), *The N. T. documents*, Londres, 1913.
MOFFATT (J.), *Introduction to the Literature of the N. T.*². Édimbourg, 1912. Réédité en 1919.
NESTLE (Eb.), *Einführung in das griechische N. T.*³, Göttingen, 1909. Une édition refondue par von Dobschütz a paru en 1924.
PREUSCHEN (E.), *Analecta. Kürzere Texte zur Gesch. der alten Kirche und des Kanons*. Frib.-en-Br. et Leipzig, 1893.
SELWYN (E.-C.), *The Oracles in the N. T.* Londres, New York, Toronto, s. d. (1912).
SOUTER (A.), *The Text and Canon of the N. T.*, New York, 1913.
STRACK (H.), et BILLERBECK (P.), *Kommentar zum N. T.* aus *Talmud und Midrasch*, Munich, 4 vol., 1922-1928.
WEINEL (H.), *Biblische Theologie des N. T. Die Religion Jesu und des Urchristentums*, Tübingen, 1911, 2ᵉ édit., 1928.
WEISS (B.), *Lehrbuch der biblischen Theologie des neuen Testaments*, Stuttgart et Berlin, 1903.
ZAHN (Th.), *Einleitung in das N. T.*, Leipzig, 2 vol., 1907.
ZAHN (Th.), *Forschungen zur Gesch. des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur*, Leipzig, 9 parties, 1881-1916.
ZAHN (Th.), *Gesch. des neutestamentlichen Kanons*, Leipzig, 5 parties en 2 vol., 1888-1892.
ZAHN (Th.), *Grundriss der Gesch. des neutestamentlichen Kanons*², Leipzig, 1904.

2° LES ÉVANGILES EN GÉNÉRAL

ABBOTT (E.), *The fourfold Gospel*, Cambridge. *Introduction*, 1913; I. *The Beginnings*, 1914; II. *The Proclamation of the New Kingdom*, 1915; III. *The Law of the New Kingdom*, 1916; IV. *The Founding of the New Kingdom*, 1917.
ABRAHAMS (J.), *Studies in Pharisaism and Gospels*, Cambridge, 1st series, 1917; 2d series, 1914.
BURKITT (F.-C.), *The Earliest sources for the life of Jesus*, Boston et New-York, 1910.
BURKITT (F.-C.), *Gospel History and its transmission*, Édimbourg, 1906.
DALMAN (G.), *Worte Jesu*, I., Leipzig, 1898.
LAGRANGE (M.-J.), *L'Évangile de J.-C.*, Paris, 1928.
LOISY (A.), *Jésus et la tradition évangélique*, Paris, 1910.
MONTEFIORE (G.-G.), *Rabbinic Literature and Gospel Teachings*, Londres, 1930.
PERNOT (H.), *Études sur la langue des Évangiles*, Paris, 1927.
SCHMIDT (K.-L.), *Die Stellung der Evangelien in der allgemeinen Literaturgeschichte* (ap. *Mélanges* offerts à Gunkel). Göttingen, 1923.
STANTON (W. H.), *The Gospels as historical documents*, Cambridge, 3 vol., 1903, 1909, 1920.
STREETER (B.-H.), *The four Gospels. A Study of Origins*, Londres, 1926.
WEISS (J.), *Das älteste Evangelium*, Göttingen, 1903.

3° LES SYNOPTIQUES

BULTMANN (R.), *Gesch. der synoptischen Tradition*, Göttingen, 1921.
BUSSMANN Wilhelm (D.), *Synoptische Studien*. Halle : I. *Zur Geschichtsquelle*, 1925; II. *Zur Redenquelle*, 1929; III. *Zu den Sonderquellen*, 1931.
CADBURY (H.-J.), *The making of Luke-Acts*, Londres, 1927.
CREED (J.-M.), *The Gospel according to St. Luke*, Londres, 1930.

DIBELIUS (M.), *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen, 1919.
GOGUEL (M.), *La nouvelle phase du problème synoptique*, *RHR*, 1907.
GOGUEL (M.), *L'Évangile de Marc et ses rapports avec ceux de Matthieu et de Luc*, Paris, 1909.
HARNACK (A.), *Die Apostelgeschichte*, Leipzig, 1908.
HARNACK (A.), *Lukas der Arzt*, Leipzig, 1906.
HARNACK (A.), *Neue Untersuchungen z. Apostelgesch*, Leipzig, 1911.
HARNACK (A.), *Sprüche und Reden Jesu. Die zweite Quelle des Mt. und Lk*, Leipzig, 1907.
HOLTZMANN (H.), *Handkommentar zum N. T. Die Synoptiker*[2], Tübingen, 1901.
KLOSTERMANN (E.), *Das Lukasevangelium*[3] (*Lk.*), Tübingen, 1929 (*Hdb.* de Lietzmann).
KLOSTERMANN (E.), *Das Markusevangelium*[2] (*Mk.*), Tübingen, 1926 (*Hdb.* de Lietzmann).
KLOSTERMANN (E.), *Das Matthäusevangelium*[2] (*Mt.*), Tübingen, 1927 (*Hdb.* de Lietzmann).
LAGRANGE (M.-J.), *Évangile selon saint Luc*, Paris, 1921.
LAGRANGE (M.-J.), *Évangile selon saint Marc*[4], Paris, 1929.
LAGRANGE (M.-J.), *Évangile selon saint Matthieu*[3], Paris, 1927.
LOISY (A.), *Les Évangiles synoptiques*. Ceffonds, Paris, 2 vol., 1907-1908.
LOISY (A). *L'Évangile selon Luc*, Paris, 1914.
LOISY (A.), *L'Évangile selon Marc*, Paris, 1912.
NEILE (A.-H Mc), *The Gospel according to St. Matthew*, Londres, 1915.
Mc NEILE (A.-H.), *The Gospel according to St. Matthew*, Londres, 1915.
MONTEFIORE (C.-G.), *The Synoptic Gospels*[2], Londres, 2 vol., 1927.
NICOLARDOT (F.), *Les procédés de rédaction des trois premiers évangélistes*, Paris, 1908.
PLUMMER (A.), *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Luke*, Édimbourg, 1896; 3e édit., 1909.
PLUMMER (A.), *An Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Matthew*, Londres, 1909.
SMITH (B.-T.-D.), *The Gospel according to St. Matthew*, Cambridge, 1927.
WELLHAUSEN (J.), *Einleitung in die drei ersten Evangelien*[2], Berlin, 1911.
WELLHAUSEN (J.), *Das Evangelium Lucae*, Berlin, 1904.
WELLHAUSEN (J.), *Das Evangelium Marci*[2], Berlin, 1909.
WELLHAUSEN (J.), *Das Evangelium Matthaei*[2], Berlin, 1914.
WERNLE (P.), *Die Synoptische Frage*, Tübingen, 1899.
ZIMMERMANN *Der historische Werth der ältesten Ueberlieferung von der Gesch. Jesu im Markusevangelium*, Leipzig, 1905.

4° LE QUATRIÈME ÉVANGILE

BACON (B.-W.), *The Fourth Gospel in Research and Debate*, New Haven, 1910; 2e édit., 1918.
BAUER (W.), *Evangelium... des Johannes*[3], Tübingen, 1908 (*Hdkomm.* de Holtzmann).
BAUER (W.), *Das Johannesevangelium*, Tübingen, 1925. (*Hdb.* de Lietzmann).
BERNARD (J.-H.), *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. John*, Édimbourg, 2 vol., 1928.
BULTMANN (R.), *Das Johannesevangelium in der neuesten Forschung*, *CW*, XL, 11 (2 juin 1927), 502-511.

GRILL (J.), *Untersuchungen über die Entstehung des vierten Evangeliums*, Tübingen, I, 1902; II, 1923.
HOWARD (W.-F.), *The Fourth Gospel in recent Criticism and Interpretation*, Londres, 1931. (Très bonne bibliographie à la fin du volume).
JACKSON (H.-L.), *The Problem of the Fourth Gospel*, Cambridge, 1918.
LAGRANGE (M.-J.), *Évangile selon saint Jean*, Paris, 1925.
LOISY (A.), *Le Quatrième Évangile*, Paris, 1903.
Deuxième édition entièrement renouvelée, 1921.
ODEBERG (H.), *The Fourth Gospel interpreted in its relation to contemporaneous Religious currents in Palestine dan the Hellenistic-Oriental World*, Upsala, 1929.
OVERBECK (Fr.), *Das Johannesevangelium*, édité par C.-A. Bernoulli, Tübingen, 1911.
WELLHAUSEN (J.), *Das Evangelium Johannis*, Berlin, 1908.
GILLIS (P.) : SON WETTER, « *Der Sohn Gottes* », *Eine Untersuchung über den Charakter und die Tendenz des Johannes-Evangeliums. Zugleich ein Beitrag zur Kenntnis der Heilandsgestalten der Antike*, Göttingen, 1916.

5° LES APOCRYPHES

DONEHOO DE QUINCEY, *The Apocryphal and Legendary Life of Christ*, New York, 1903.
HENNECKE (E.), *Handbuch zu den neutestamentlichen Apokryphen*, Tübingen et Leipzig, 1904; 2e édit. en cours.
HENNECKE (E.), *Neutest. Apokryphen*, Tübingen et Leipzig, 1904; 2e édit., 1923-1924.
LIPSIUS (R.), et BONNET (M.), *Acta apostolorum Apocrypha*, Leipzig, Part I, 1890; II, 1898; III, 1903.
LIPSIUS (R.), *Die apokryphen Apostelgeschichten*, Leipzig, 1883 (Supplément en 1890), 4 volumes.
MICHEL (Ch.) et PEETERS (P.), *Les Évangiles apocryphes*, Paris, t. I, 1911; II, 1914.
RESCH (A.), *Agrapha*², Leipzig, 1906.
TISCHENDORF, *Evangelia Apocrypha*², Leipzig, 1876.
VAGANAY (L.), *L'Évangile de Pierre* (collection *Études bibliques*), Paris, 1930.
WHITE (Ev.), *The Sayings of Jesus from Oxyrynchus*, Cambridge, 1920.

III. LA VIE DE JÉSUS

1° OUVRAGES GÉNÉRAUX

BARTH (D.-F.), *Die Hauptprobleme des Lebens Jesu*², Gütersloh, 1911.
BAUER (W.), *Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentlichen Apokryphen*, Tübingen, 1909.
BOUSSET (W.), *Was wissen wir von Jesus?*², Halle, 1906.
BRANDT (W.), *Die evangelische Gesch. und der Ursprung des Christentums*, Leipzig, 1893.
BULTMANN (R.), *Jesus*, Berlin, 1926.
CASE (S.-J.), *The historicity of Jesus*, Chicago, 1912.
CASE (S.-J.), *Jesus*, Chicago, 1927.
CONYBEARE (F.-C.), *The Historical Christ*, Londres, 1914.
COUCHOUD (P.-L.), *Le Mystère de Jésus*, Paris, 1924.
DALMAN (G.), *Jesus-Jeschua*, Leipzig, 1922.
DREWS (A.), *Die Christusmythe*, Jena, 1910.

DREWS (A.), *Le Mythe du Christ* (trad. Stahl), Paris, 1926.
DUNKMANN (K.), *Der historische Jesus. Der mythologische Christus und Jesus der Christ*, Leipzig, 1911.
EISLER (R.), ΙΗΣΟΥΣ ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΟΥ ΒΑΣΙΛΕΥΣΑΣ, Heidelberg, 2 vol., 1930.
FURRER (R.), *Leben Jesu Christi*[3], Leipzig, 1905.
GOGUEL (M.), *Jésus de Nazareth, Mythe ou histoire?* Paris, 1925.
GOGUEL (M.), *La vie de Jésus*, Paris, 1932. (Je n'ai pu utiliser ce travail considérable qu'en corrigeant les épreuves du présent livre).
DE GRANDMAISON (L.), *Jésus-Christ, son message, ses preuves*, Paris, 2 vol., 1928.
GUIGNEBERT (Ch.), *Le problème de Jésus*, Paris, 1914.
HEADLAM (A.-C.), *The Life and Teaching of Jesus the Christ*, Londres, 1923.
HEITMÜLLER (W.), *Jesus*, Tübingen, 1913.
KRAUSS (S.), *Das Leben nach jüdischen Quellen*, Berlin, 1902.
LOISY (A.), *Jésus et la tradition évangélique*, Paris, 1910.
LOISY (A.), *La légende de Jésus*, ap. *RHLR*, 1922.
MACKINNON (J.), *The historical Jesus*, Londres, 1931.
MAURENBRECHER (M.), *Von Nazareth nach Golgatha*, Berlin, 1909.
MONNIER (H.), *La Mission historique de Jésus*[2], Paris, 1914.
OMODEO (A.), *Gesü il Nazoreo*, Venezia, s. d.
OMODEO (A.), *Gesù e le Origini del Cristianesimo*[2], Messine, 1925.
OTTO (R.), *Leben und Wirken Jesu nach historisch-kritischer Auffassung*, Göttingen, 1905.
RENAN (E.), *Vie de Jésus*[6], Paris, 1863.
RENAN (E.), *Les Apôtres*, Paris, 1866.
RÉVILLE (A.), *Jésus de Nazareth*[3], Paris, 2 vol., 1906.
ROBERTSON (J.-M.), *A short History of Christianity*, Londres, 1902.
SANDAY (W.), *The Life of Christ in recent research*, Oxford, 1908.
SCHMIDT (K. L.), *Der Rahmen der Gesch. Jesu. Literarkritische Untersuchungen zur ältesten Jesusüberlieferung*, Berlin, 1919.
SCHMIDT (P.-W.), *Die Geschichte Jesu*, Tübingen, 2 vol., 1901.
SCHMIEDEL (O.), *Die Hauptprobleme der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen, 1906.
SCHWEITZER (A.), *Gesch. der Leben-Jesu-Forschung*[2], Tübingen, 1913.
SCHWEITZER (A.), *Gesch. der paulinischen Forschung*, Tübingen, 1911.
SMITH (B.), *Der vorchristliche Jesus*, Giessen, 1906.
SMITH (B.), *Ecce Deus*, Iéna, 1911.
VON SODEN, *Hat Jesus gelebt?* Berlin, 1910.
STEUDEL (Fr.), *Im Kampf um die Christusmythe*, Iéna, 1910.
STRAUSS (D.-F.), *Vie de Jésus*, trad. Littré, Paris, 2 vol., 1839.
STRAUSS (D.-F.), *Nouvelle vie de Jésus*, trad. Nefftzet et Dolfus, Paris, 2 vol., 1864.
WABNITZ *Histoire de la vie de Jésus*, Paris, 2 vol., 1904 et 1906.
WERNLE (P.), *Die Quellen des Lebens Jesu*[3], Tübingen, 1913 (*Relig. gesch. V. B.*, 1 Reihe, 1 Heft).
WERNLE (P.), *Jesus*[2], Tübingen, 1916.

2° POINTS PARTICULIERS

BACON (B.-W.), *Jesus and Paul*, New-York et Londres, 1921.
BALDENSPERGER (W.), *Das Selbstbewusstsein Jesu im Lichte des Messian. Hoffnungen seiner Zeit.* I. Hälfte : *Die messian. apokalypt. Hoffnungen des Judentums*, Strasbourg, 1903.
BATIFFOL (P.), *L'enseignement de Jésus*, Paris, 1910.

BATIFFOL (P.), *Études d'histoire et de théologie positive.* Deuxième série[3] : *l'Eucharistie, la présence réelle et la transsubstantiation*, Paris, 1906.
BERTRAM (G.), *Die Leidensgeschichte Jesu und der Christuskult*, Giessen, 1922.
BOUSSET (W.), *Kyrios Christos. Gesch. des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus*, Göttingen, 1913; 2e édition, 1921.
BRANDT (W.), *Die jüdischen Baptismen*, Giessen, 1910.
BRILIOTH (Y.), *Eucharistic faith and practice, Evangelical and Catholic*, Londres, 1930.
CHWOLSON (D.), *Das letzte Passahmahl Christi und der Tag seines Todes*, Leipzig, 1892; 2e édit., 1908.
DALMAN (G.), *Orte und Wege Jesu*[3], Gütersloh, 1924.
— Traduction française : *Les itinéraires de Jésus, Topographie des Évangiles*, trad. J. Marty, Paris, 1930.
DIBELIUS (M.), *Das Abendmahl. Eine Untersuchung über die Anfänge der christlichen Religion*, Leipzig, 1911.
VON DOBSCHÜTZ (D.-E.), *Christusbilder*, ap. *Texte und Untersuchungen*, III, 1. Leipzig, 1899.
FEIGEL (Fr.-K.), *Der Einfluss des Weissagungsbeweises und anderer Motive auf die Leidensgeschichte*, Tübingen, 1910. (Rassemble les textes de l'A. T. utilisés en l'espèce.).
FIEBIG (P.), *Antike Wundergeschichten zum Studium der Wunder des Neuen Testaments* (*Kleine Texte*, n° 79), Bonn, 1911.
FIEBIG (P.), *Die Gleichnisreden Jesu im Lichte der rabbin. Gleichnisse des neutestamentlichen Zeitalters. Ein Beitrag z. Streit um d. « Christusmythe » und eine Widerlegung der Gleichnistheorie Jülichers*, Tübingen, 1912.
FIEBIG (P.), *Jüdische Wundergeschichten des neutestamentlichen Zeitalters* (*Kleine Texte*, n° 78), Tübingen, 1911.
FRIEDRICHSEN (A.), *Le problème du miracle dans le Christianisme primitif*, Strasbourg-Paris, 1925.
GOGUEL (M.), *L'Eucharistie des origines à Justin Martyr*, La Roche-sur-Yon, 1910.
GOGUEL (M.), *Les sources du récit johannique de la Passion*, Paris, 1910.
GUIGNEBERT (Ch.), *La vie cachée de Jésus*, Paris, 1924.
HEADLAM (A.-C.), *The Miracles of the N. T.*, Londres, 1914.
HEITMÜLLER, *Im Namen*, Göttingen, 1903.
HERFORD (R.-T.), *Christianity in Talmud and Midrasch*, Londres, 1903.
HOLTZMANN (O.), *War Jesus Ekstatiker?* Tübingen, 1903.
HUSBAND (R.-W.), *The prosecution of Jesus, its Date, History and Legality*, Princeton, 1916.
JENSEN, *Das Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur*, Strasbourg, 1906.
JÜLICHER (A.), *Die Gleichnisrede Jesu*[2], Tübingen, 1902.
JÜLICHER (A.), *Die Religion Jesu und die Anfänge des Christentums bis zum Nicaenum*, ap. *Die Kultur der Gegenwart*, publiée par P. Hinneberg, Teil I, Abteilung IV, 1, p. 42 et s.
JÜLICHER (A.), *Hat Jesus gelebt?* Marbourg, 1910.
LAGRANGE, (M.-J.), *Le Messianisme chez les Juifs* (— 150 à + 200), Paris, 1909.
LAIBLE, *Jesus Christus im Thalmud*[2], Berlin, 1902.
LAKE (K.), *The historical evidence for the Resurrection*, New York, 1907.
VON LEHNER (D.-A.), *Die Marienverehrung in den ersten Jahrhunderten*[2], Stuttgart, 1886.
LIETZMANN (H.), *Der Menschensohn*, Tübingen, 1896.
LOISY (A.), *L'Évangile de Jésus et le Christ ressuscité*, *RHLR*.

— Réédité ap. *Les Mystères païens*[2], p. 199 et suivantes.
SHAILER MATHEWS, *Jesus on social institutions*, Londres, 1928.
MOMMERT, *Zur Chronologie des Lebens Jesu*, Leipzig, 1909.
NORDEN (E.), *Die Geburt des Kindes. Gesch. einer religiösen Idee*, Leipzig, 1924.
RAMSAY (W.), *Was Christ born in Bethlehem*[2]*?* Londres, 1905.
REGNAULT (H.), *Une province procuratorienne au début de l'Empire romain. Le procès de Jésus-Christ*, Paris, 1909.
REITZENSTEIN (R.), *Hellenistische Wundererzählungen*, Leipzig, 1906.
RESCH (A.), *Paulinismus und die Logia Jesu*, Leipzig, 1904.
ROSADI (G.), *Le procès de Jésus*, trad. Mena d'Albola, Paris, 1908.
SALVATORELLI (L.), *Il significato di Nazareno*, Rome, 1911.
SCHWEITZER (A.), *Die psychiatrische Beurteilung Jesu*, Tübingen, 1913.
SELWYN (E.-S.), *The Teaching of Jesus*, Londres, 1915.
VON SODEN, *Die wichtigsten Fragen im Leben Jesu*, Berlin, 1904.
STEVENS (G.-B.), *The Teaching of Jesus*, New York, 1902.
TAYLOR (Ch.), *Sayings of the Jewish Fathers*[2], New York, 2 vol., 1897 et 1900.
WALKER (A), *The Teaching of Jesus and the Jewish Teaching of his age*, New York, 1923.
WEISS (J.), *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*[2], Göttingen, 1900.
WELLHAUSEN (J.), *Die Pharisäer und die Sadducäer*, Hanovre, 1874; 2e édit., 1924.
WENDT (H.), *Die Lehre Jesu*[2], Göttingen, 1901-1912.
WREDE (W.), *Das Messiasgeheimnis*, Göttingen, 1901; 2e édit., 1913.

IV. COMPLÉMENTS

ANGUS (S.), *The Mystery-Religions and Christianity*, Londres, 1925.
ANGUS (S.), *The religious Quests of the Graeco-roman World*, Londres, 1930.
BATIFFOL (P.), *L'Église naissante et le catholicisme*, Paris, 1909.
BERNOUILLI (C.-A.), *Johannes der Täufer und die Urgemeinde*, Bâle, 1917.
BOUSSET (W.), *Hauptprobleme der Gnosis*, Tübingen, 1907.
BRÜCKNER (M.), *Der sterbende und auferstehende Gottheiland in den orientalischen Religionen und ihr Verhältnis zum Christentum*, Tübingen, 1908.
CASE (S.-J.), *The Evolution of early Christianity*, Chicago, 1914.
CAUSSE (A), *L'Évolution de l'espérance messianique dans le Christianisme primitif*, Paris, 1908.
CONYBEARE (F.-C.), *Myth, Magic and Morals*, Londres, 1910.
DEISSMANN (A.), *Die Urgesch. des Christentums im Lichte der Sprachforschung*, Tübingen, 1910.
DEISSMANN (A.), *Licht vom Osten*[2], Tübingen, 1909; 4e édit., 1923.
DEWICK (E.-C.), *Primitive Christian Eschatology*, Cambridge, 1913.
DIBELIUS, *Die Urchristliche Ueberlieferung von Johannes dem Täufer*, Göttingen, 1911.
VON DOBSCHÜTZ (D.-E.), *L'âge apostolique* (trad.), Paris, s. d.
FRIEDLÄNDER (M.), *Die religiösen Bewegungen innerhalb des Judentums im Zeitalter Jesu*, Berlin, 1905.
FRIEDLÄNDER (M.), *Synagoge und Kirche in ihren Anfängen*, Berlin, 1908.
GARBE (R.), *Indien und das Christentum*, Tübingen, 1914.
GOGUEL (M.), *Au seuil de l'Évangile : Jean-Baptiste*, Paris, 1928.
GOGUEL (M.), *Essai sur la chronologie paulinienne*, Paris, 1912, *RHR*.

GOGUEL (M.), *Les chrétiens et l'Empire romain*, Paris, 1908.
HARNACK (A.), *Erforschtes und Erlebtes*, Giessen, 1923.
HARNACK (A.), *Lhb. der Dogmengeschichte*[4], Leipzig, 3 vol., 1906-1909. Réédité depuis.
HARNACK (A.), *L'Essence du Christianisme* (trad. de *Das Wesen des Christentums*), Paris, 1907.
HARNACK (A.), *Mission und Ausbreitung des Christentums in den drei ersten Jahrhunderten*[3], Leipzig, 2 vol., 1906. Réédité depuis.
HARTLAND (E.-S.), *The Legend of Perseus*, Londres, 3 vol., 1894-1896.
HAUPT (W.), *Worte Jesu und Gemeinde- Ueberlieferung*, Leipzig, 1913.
HAVET (E.), *Le Christianisme et ses origines*[2], Paris, 4 vol., 1873-1884.
HERZOG (G.), *La Sainte Vierge dans l'histoire*, Paris, 1908.
HOENNICKE, *Das Judenchristentum im ersten und zweiten Jahrhundert*, Berlin, 1908.
HORT (H.), *The Christian Ecclesia*, Londres, 1897.
KAUTZSCH (E.), *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*, I. *Die Apok.*; II. *Die Pseud*, Tübingen, 2 vol., 1900.
KAUTZSCH (E.), *Die Heilige Schrift des Alten Testaments*[3], Tübingen, 2 vol., 1909.
KELLNER (H.), *Heortologie*[2], Frib.-en-Br., 1911.
— *L'année ecclésiastique et les fêtes des saints dans leur évolution historique*, trad. J. Bund. Paris-Rome, s. d. (1910).
KITTEL (G.), *Die Probleme des palästinischen Spätjudentums und das Christentum*, Stuttgart, 1926.
KOHLER (K.), *The origins of the Synagogue and the Church*, New York, 1929.
LEBRETOBN (J.), *Les Origines du dogme de la Trinité*, Paris, 1919.
LEITPOLDT (J.), *Sterbende und auferstehende Götter*, Leipzig, 1923.
LIETZMANN (H.), *Messe und Herrenmahl. Eine Studie zur Gesch. der Liturgie*, Bonn, 1926.
LIETZMANN (H.), *Der Prozess Jesu.* Sitzungsberichte der preuss. Akad. der Wiss., 1931, XIII, XIV, 313 et s.
Les Livres apocryphes de l'A. T., trad. nouvelle anonyme publiée par la Société Biblique de Paris, 1909.
LOISY (A.), *L'Apocalypse de Jean*, Paris, 1923.
LOISY (A.), *Les Actes des Apôtres*, Paris, 1920.
LOISY (A.), *L'Évangile et l'Église*[3], Paris, 1908.
LUCIUS, *Les origines du culte des saints dans l'Église chrétienne*, trad. Jeanmaire, Paris, 1908.
MAC GIFFERT (A.-C.), *A History of Christianity in the Apostolic Age*, Édimbourg, 1897.
METZGER (A.), et DE MILLOUÉ, *Matériaux pour servir à l'histoire des origines orientales du Christianisme*, Paris, 1906.
MILLIGAN (G.), *St. Paul's Epistle to the Thessalonians*, Londres, 1908.
MOULTON et MILLIGAN, *The Vocabulary of the Greek Testament*, Londres, New-York, Toronto, 8 parties, 1915-1929.
NIELSEN, *Der dreieinige Gott*, T. I., Copenhague, 1922.
NORDEN (Éd.), *Agnostos Theos*, Leipzig, 1913.
NORDEN (Éd.), *Die Geburt des Kindes*, Leipzig, 1924.
OMODEO (A.), *Paolo di Tarso, apostolo delle genti*, Messine, s. d. (1923).
REINACH, (S.), *Cultes, Mythes et Religions*, Paris, I[3], 1922; II, III et IV, 1906, 1908.
REITZENSTEIN (R.), *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, Leipzig et Berlin, 1910; 2e édit., 1920.
REITZENSTEIN (R.), *Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur*, Leipzig, 1904.

RENAN (E.), *L'Antéchrist*, Paris, 1873.
RENDEL HARRIS, *Testimonies*, Cambridge, 2 vol., 1916-1920.
RÉVILLE (A.), *Histoire du dogme de la divinité de Jésus-Christ*, 3e édit., Paris, 1904.
RÉVILLE (J.), *Les Origines de l'épiscopat*, Paris, 1894.
RÉVILLE (J.), *Les Origines de l'Eucharistie*, Paris, 1908.
ROUTH, *Reliquiae sacrae*, Oxford, 5 vol., 1846.
SAINTYVES (P.), *Le discernement du miracle*, Paris, 1909.
SAINTYVES (P.), *Les Vierges mères et les naissances miraculeuses*, Paris, 1908.
SALVATORELLI (L.), *From Locke to Reitzenstein. The historical investigation of the Origins of Christianity.* Reprinted from *The Harvard Theol. Review*, XXII, n° 4, oct. 1929.
SCHWALM (R. P.), *La vie privée du peuple juif à l'époque de Jésus-Christ*, Paris, 1910.
PRESERVED SMITH, *A short History of Christian theophagy*, Chicago, 1922.
SOLTAU (W.), *Das Fortleben des Heidenstums in der alten christlichen Kirche*, Berlin, 1906.
STRACK (H.-L.), *Jesus, die Haeretiker und die Christen nach den ältesten jüdischen Angaben*, Leipzig, 1910.
STRAUSS (D.-F.), *Gesammelte Schriften*, édit. par Éd. Zeller, 12 vol., 1876-1878.
VOLKER, *Mysterium und Agape*, Gotha, 1927.
VOLZ (P.), *Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba*, Tübingen, 1903.
WEINEL (H.), *Jesus im 19. Jahrhundert*, Tübingen, 1913.
WEINRESCH (O.), *Antike Heilungswunder. Untersuchungen zum Wunderglauben der Griechen und Römer*, Giessen, 1909.
WELLHAUSEN (J.), *Israelitische und jüdische Gesch.*, Berlin, 4e édit., 1902; 6e édit., 1907.
WELLHAUSEN (J.), *Skizzen und Vorbereitungen*, VI, Berlin, 1899.
WERNLE (P.), *Paulus als Heidenmissionär. Ein Vortrag*[2], Tübingen, 1909.
WINDISCH (H.), *Der messianische Krieg und das Urchristentum*, Tübingen, 1909.
WUNSCHE, *Neue Beiträge zur Erklärung der Evangelien aus Talmud und Midrasch*, Göttingen, 1878.

Il a naturellement paru un certain nombre d'ouvrages intéressant notre sujet, depuis la publication de ce livre, en 1933. Le lecteur curieux de l'état actuel des problèmes et des hypothèses trouvera satisfaction dans les écrits suivants qui sont d'un abord assez facile.

Guy KENDALL, *A modern Introduction to the New Testament*, Londres, 1938.
LOISY (A.), *Les Origines du Nouveau Testament*, Paris, 1934.
LOISY (A.), *Le Mandéisme et les origines chrétiennes*, Paris, 1934.
LOISY (A.), *La naissance du Christianisme*, Paris, 1933.
GOGUEL (M.), *La foi en la résurrection de Jésus-Christ dans le Christianisme primitif*, Paris, 1933.

A cette liste d'*addenda* composée par l'auteur pour le tirage de 1938, nous ajoutons ci-dessous celle d'un certain nombre d'ouvrages parus depuis lors et dont nous avons pu avoir connaissance. En raison des circonstances, cette énumération est forcément incomplète; nous nous en excusons auprès du lecteur (mai 1947).

CADOUX (C. J.), *The Historic Mission of Jesus*, Londres, 1941.
DIBELIUS (M.), *Jesus*, Berlin, 1939.
EBELING, (H. J.), *Das Messiasgeheimnis und die Botschaft des Marcus-Evangelisten*, Berlin, 1939.
GOGUEL (M.), *La Naissance du Christianisme*, Paris, 1946.
GRUNDMANN (W.), *Jesus der Galiläer und das Judentum*, 2e éd., Leipzig, 1941.
HIRSCH (E.), *Frühgeschichte des Evangeliums. I. Das Werden des Markusevangeliums*, Tübingen, 1941.
HOARE (F. R.), *The Original Order and Chapters of St. John's Gospel*, Londres, 1944.
JOHNSTON (G.), *The Doctrine of the Church in the N. T.*, Cambridge, 1943.
LEGG (S. C.), *Graece. Ev. sec. Matthaeum*, Oxford, 1940.
LEIPOLDT (J.), *Jesus Verhältnis zu Griechen und Juden*, Leipzig, 1941.
LOISY (A.), *Histoire et Mythe à propos de Jésus-Christ*, Paris, 1938.
LOISY (A.), *Autres Mythes à propos de la Religion*, Paris, 1938.
MCGINLEY (L.), *Form-criticism of the Synoptic Healing Narratives*, Woodstock, 1944.
MANSON (W.), *Jesus the Messiah*, Londres, 1943.
MICHEL (O.), *Das Zeugnis des N. T. von der Gemeinde*, Göttingen, 1941.
OGG (G.), *The Chronology of the Public Ministry of Jesus*, Cambridge, 1940.
PERCY (E.), *Untersuchungen über den Ursprung der johanneischen Theologie, zugleich ein Beitrag zur Frage nach der Entstehung des Gnostizismus*, Lund, 1939.
SANDERS (J. N.), *The Fourth Gospel in the Early Church*, Cambridge, 1943.
STAUFFER, *Die Theologie des N. T.*, Stuttgart-Berlin, 1941.
TINDALL (P. N.), *Gethsemane, Studies in the Passion of Jesus*, Londres, 1941.
TORREY (Ch. C.), *Documents of the Primitive Church*, New York et Londres, 1941.

Bibliographie complémentaire

SUR QUMRAN ET LES ORIGINES CHRÉTIENNES

ALLEGRO (J. M.), *The Dead Sea Scrolls and the origins of christianity*, New-York, s. d.

BLACK (M.), *The Scrolls and christian origins; studies in the jewish background of the New Testament*, Londres-Édimbourg, 1961.

BRUCE (F. F.), *Second thoughts on the Dead Sea Scrolls*, Londres, 1961.

BURCHARD (C.), *Bibliographie zu den Handschriften vom Toten Meer*, I, Berlin, 1959; II, Berlin, 1965.

CARMIGNAC (J.), *Les textes de Qumran traduits et annotés*, Paris, 1961.

CARMIGNAC (J.), *Le Docteur de Justice et Jésus-Christ*, Paris, 1957.

COPPENS (J.), *Les documents du désert de Juda et les origines du Christianisme*, Louvain, 1953.

DANIELOU (J.), *Les manuscrits de la Mer Morte et les origines du Christianisme*, Paris, 1957.

DAVIES (W. D.), *Christian origins and Judaïsm (specially Qumran)*, Londres, 1962.

DAVIES (W. D.), « The Background of the New Testament and its eschatology », *Mélanges Dodd*, Cambridge, 1964.

DUPONT-SOMMER (A.), *Les Écrits Esséniens découverts près de la Mer Morte*, 3[e] éd., Paris, 1964.

GRAYSTONE (G.), *The Dead Sea Scrolls and the originality of Christ*, Londres-New York, 1956.

HOWLETT (D.), *The Essenes and Christianity*, New York, 1957. Trad. franç. : *Les Esséniens et le Christianisme*, Paris, 1958.

JAUBERT (A.), *La notion d'Alliance dans le Judaïsme aux abords de l'ère chrétienne*, Paris, 1963.

LAPERROUSAZ (E. M.), *Les Manuscrits de la Mer Morte*, Paris, 1961.

LASOR (W. S.), *The Dead Sea Scrolls and the christian faith* (éd. rev.), Chicago, 1962.

Manuscrits de la Mer Morte (Les), Colloque de Strasbourg, 25-27 mai 1955, Paris, 1957.

MOLIN (G.), *Die Söhne des Lichtes, Zeit und Stellung der Handschriften vom Toten Meer*, Wien-München, 1954.

MOWRY (L.), *The Dead Sea Scrolls and the Early Church*, Chicago, 1962.

RENGSTORF (K. H.), *Hirbet Qumran und die Bibliothek vom Toten Meer*, Stuttgart, 1960.

Revue de Qumran (Périodique), Paris, (Letouzey et Ané) 1958 et ss.
Roth (C.), *The historical Background of the Dead Sea Scrolls*, Oxford, 1958.
Rowley (H. H.), *The Dead Sea Scrolls and the New Testament* (with some further foot-notes and references), Londres, 1964.
Serouya (H.), *Les Esséniens*, Paris, 1959.
Stendahl (K.), et autres, *The Scrolls and the New Testament*, Londres, 1958.
Van der Ploeg (J.), Barthélémy (D.), etc... *La secte de Qumran et les origines du Christianisme*, Paris, 1959.

SUR L'INTRODUCTION GÉNÉRALE AU NOUVEAU TESTAMENT

Abel (F. M.), *Histoire de la Palestine depuis la conquête d'Alexandre jusqu'à l'invasion arabe.* Tome I : *de la conquête d'Alexandre jusqu'à la guerre juive*, Paris, 1952.
Aland (K.), *The greek New Testament*, edited by K. Aland, M. Black, B. M. Metzger, A. Wikgren, Londres, 1966.
Albertz (M.), *Die Botschaft des Neuen Testaments* (2 vol.). Zurich, 1952-1953.
Auzou (G.), *La Tradition biblique. Histoire des Récits sacrés du Peuple de Dieu*, 2e éd., Paris, 1962 (cf. la partie consacrée au N. T.).
Barret (C. K.), *The New Testament Background : Selected documents* Londres, 1956.
Bible de Jérusalem, La Sainte Bible traduite en français sous la direction de l'Ecole biblique de Jérusalem. Édition en fascicules avec Introduction et notes, Paris, 1948, ss.
Black (M.), *An Aramaic approach to the Gospels and Acts*, Oxford, 1954.
Bonsirven (J.), *Textes rabbiniques des deux premiers siècles pour servir à l'intelligence du Nouveau Testament*, Rome, 1955.
Bultmann (R.), *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*, Zurich, 1949. Trad. franç. *Le Christianisme primitif dans le cadre des religions antiques*, Paris, 1950 .
Cullmann (O.), *Le Nouveau Testament*, Paris, 1966.
Dodd (C. H.), *La Prédication apostolique et ses développements*, Paris, 1964.
Duplacy (J.), *Où en est la critique textuelle du Nouveau Testament?* Paris, 1959.
Feine (P.), et Behm (J.), *Einleitung in das Neue Testament;* rev. ed. W. G. Kümmel, 13e éd., Heidelberg, 1964.
Foerster (W.), *Neutestamentliche Zeitgeschichte.* Vol. 1 : *Das Judentum Palästinas zur Zeit Jesu und der Apostel*, 4e éd., Hambourg, 1965. Vol. II : *Das römische Weltreich zur Zeit des N. T.*, Hambourg, 1956.
Grant (R. M.), *An historical Introduction to the New Testament*, Londres, 1963.
Grant (R. M.), *The formation of the New Testament*, Londres, 1965.
Hoskyns (E.) et Davey (N.), *L'Énigme du Nouveau Testament*, Neuchâtel et Paris, 1949.
Interpreter's Bible (The), volume 7, New York-Nashville, 1951 (p. 1-237).
Kummel (W. G.), *Das Neue Testament : Geschichte der Erforschung seiner Probleme*, Fribourg-Munich, 1958.
McNeile (A. H.), *An Introduction to the Study of the New Testament*, 2e éd., rev. par C. S. C. Williams, Oxford, 1953.

MANSON (T. W.), *Studies in the Gospels and Epistles*, Manchester, 1962.
MARXEN (W.), *Einleitung in das Neue Testament, Eine Einführung in ihre Probleme*, Gütersloh, 1963.
MATTIL (A.-J.), *A classified Bibliography of Literature on the Acts of the Apostles*, Leiden, 1966.
METZGER (B. M.), *Chapters in the History of New Testament textual criticism*, Leiden, 1963.
METZGER (B.M.), *Index to periodical Literature on the Apostle Paul*, Leiden, 1960.
METZGER (B. M.), *Index to periodical Literature on Christ and the Gospels*, Leiden 1966.
MICHAELIS (W.), *Einleitung in das Neue Testament*, 3e éd. avec suppl., Berne, 1961.
MORGENTHALER (M.), *Statistik des Neutestamentlichen Wortschatzes*, Zurich, 1958.
MOULE C. F. D., *The Birth of the New Testament*, Londres, 1962.
NESTLE-ALAND, *Novum Testamentum Graece* (25e éd.), Stuttgart, 1963.
Nouveau Testament, Traduction nouvelle d'après les meilleurs textes, avec Introductions et Notes sous la direction de M. Goguel et H. Monnier, Paris, 1929.
ROBERT (A.), et FEUILLET (A.), *Introduction à la Bible*, Tome 2 : *le Nouveau Testament*, Tournai, 1959.
SCHMOLLER (A.), *Concordanciae Novi Testamenti Graeci*, 10e éd., Stuttgart, 1953.
SCHNACKENBURG (R.), *La théologie du Nouveau Testament*, Paris-Bruges, 1961.
WIKENHAUSER (A.), *Einleitung in das Neue Testament*, Fribourg, 1963.

SUR LA VIE DE JÉSUS ET SON CADRE

AMIOT (F.), etc., *Les sources de l'histoire de Jésus*, Paris, 1961.
ARON (R.), *Les années obscures de Jésus*, Paris, 1960.
BLINZLER (J.), *Der Prozess Jesu* (3e éd.), Regensburg, 1960. Trad. franç., Paris-Tours, 1962.
BONSIRVEN (J.), *Le Judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ*, Paris, 1935.
BORNKAMM (G.), *Jesus von Nazareth*, Stuttgart, 1963.
BOWMAN (H. V.), *Jesus' Teaching in its environment*, Richmond, 1963.
BRANDON (S. G. F.), *Jesus and the Zealots. A study of the political factor in primitive christianity*, Manchester, 1967.
BULTMANN (R.), *Jesus*, Tubingue, 1964. (Trad. franç., Paris, 1968).
COLWELL (E. C.), *Jesus and the Gospel*, New York, 1963.
DANIEL-ROPS, *La vie quotidienne en Palestine au temps de Jésus*, Paris, 1961.
DODD (C. H), *History and the Gospel*, Londres, 1938 (rev. éd., 1964).
DODD (C. H.), *The Background of the New Testament and its eschatology*. Studies in honour of C. H. Dodd, éd. by W. D. Davies and D. Daube, Cambridge, 1964.
DODD (C. H.), *The parables of the Kingdom*, Londres, 1961.
EBELING (G.), *Wort und Glaube*, Tubingue, 1960.
FARMER (W. R.), *Maccabees, Zealots and Josephus*, New York, 1956.
GOGUEL (M.), *Jésus*, Paris, 1950.
GRANT (R. M.), *The earliest lives of Jesus*, Londres, 1961.
GRUNDMANN (W.), *Die Geschichte Jesu Christi*, Berlin, 1957.
HERING (J.), *Le Royaume de Dieu et sa venue*, Neuchâtel, 1959.

ISAAC (J.), *Jésus et Israël*, Paris, 1959.
JAUBERT (A.), *La date de la Cène, calendrier biblique et liturgie chrétienne*, Paris, 1957.
JEREMIAS (J.), *Das Problem des historischen Jesus*, 3e éd., Stuttgart, 1961. (Trad. franç., Paris, 1968).
JEREMIAS (J.), *Jésus et les païens*, Neuchâtel et Paris, 1956.
JEREMIAS (J.), *Jerusalem zur Zeit Jesu*, 3e éd., Göttingen, 1962. (Trad. franç., Paris, 1967).
JEREMIAS (J.), *Die Gleichnisse Jesu*, 6e éd., Munich, Hambourg, 1965. Trad. franç., *Les Paraboles de Jésus*, Le Puy, Lyon, 1962.
JOHNSON (S. E.), *Jesus in his own Time*, Londres, 1958.
KAHLER (M.), *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus*, 3e éd., Munich, 1961.
KEE (H. C.) et YOUNG (F. W.), *The living world of the New Testament*, Londres, 1961.
KNOX (J.), *The Church and the reality of Christ*, New York, 1962.
LEMAIRE et BALDI, *Atlas biblique, histoire et géographie de la Palestine*, Louvain, 1960.
LÉON-DUFOUR (X.), *Les Évangiles et l'histoire de Jésus*, Paris, 1963.
NISIN (A.), *Histoire de Jésus*, Paris, 1961.
PARROT (A.), *Terre du Christ*, Neuchatel et Paris, 1965.
PRATT (F.), *Jésus-Christ, sa vie, sa doctrine, son œuvre*, 2e éd., Paris, 1953.
RICCIOTTI (G.), *Vie de Jésus-Christ*, Paris, 1947.
RIGAUX (B.), *Témoignage de l'Évangile de Marc*, Paris, 1965.
STAUFFER (E.), *Jesus, Gestalt und Geschichte*, Berne, 1957.
STAUFFER (E.), *Jerusalem und Rom in Zeitalter Jesu-Christi*, Berne, München, 1957.
TAYLOR (V.), *The Life and Ministry of Jesus*, Londres, 1954.

SUR LES ÉVANGILES SYNOPTIQUES ET LE PROBLÈME SYNOPTIQUE

ALAND (K.), *Synopsis Quattuor Evangeliorum*, edidit K. Aland, Stuttgart, 1964.
BARRETT (C. K.), *Luke the historian in Recent Study*, Londres, 1961.
BENOIT (P.) et BOISMARD (M. E.), *Synopse des quatre évangiles en français avec les parallèles des apocryphes et des Pères*, Paris, 1965.
BONNARD (P.), *L'Évangile selon Saint Matthieu*, Neuchâtel, 1963.
BORNKAMM (G.), BARTH (G.) et HELD (H.J.), *Ueberlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium*, Neukirchen, 2e éd., 1962.
BULTMANN (R.), *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, 4e éd., Göttingen, 1958.
COLWELL (E. C.), *Jesus and the Gospel*, New York, Oxford, 1963.
CONZELMANN (H.), *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas*, 4e éd., Tubingue, 1962.
DEISS (L.), *Synopse de Saint Matthieu, Saint Marc et Saint Luc avec les parallèles de Jean*, 2 vol., Paris, 1963.
DUPONT (J.), *Les Béatitudes*, Louvain, 1958.
EASTON (B. S.), *The Gospel before the Gospels*, New York, 1928.
ELLIS (E. E.), *The Gospel of Luke*, Londres, 1966.
FARMER (W. R.), *The synoptic problem*, New York, 1965.
FARRER (A.), *St Matthew and St Mark*, 2e éd., Westminster, 1966.
Formation des Évangiles (La), Problème synoptique et Formgeschichte, par J. Cambier, L. Cerfaux, etc., Paris, 1957.

Gerhardsson (B.), *Tradition and Transmission in early Christianity*, Lund, 1964.
Grant (F. C.), *The Gospels, their origin and their growth*, New York, 1957, (Londres, 1959).
Huby (J.), *L'Évangile et les évangiles;* nouvelle édition revue et augmentée par X. Léon-Dufour, Paris, 1954.
Kilpatrick (G. D.), *The origins of the Gospel according to St Matthew*, Oxford, 1946.
Knox (W. L.), *The sources of the synoptic Gospels*, ed. by H. Chadwick; *St Mark*, Cambridge, 1953. *St Matthew*, Cambridge, 1957.
Léon-Dufour (X.), *Concordance des Évangiles synoptiques*, Paris-Tournai, 1956.
Léon-Dufour (X.), *Les Évangiles et l'Histoire de Jésus*, Paris, 1963.
Lightfoot (R. H.), *The Gospel message of St. Mark*, Oxford, 1950.
Lindars (B.), *New Testament Apologetic*, Londres, 1961.
Lohmeyer (E.), *Das Evangelium des Matthäus*, éd. W. Schmauch, (3e éd.) Göttingen, 1962.
Lohmeyer (E.), *Das Evangelium des Markus*, 16e éd., Göttingen, 1963 (avec supplément).
Loosley (E. G.), *The Gospel, the Gospels and the Evangelists*, Londres, 1962.
Manson (W.), *The Gospel of Luke*, Londres, 1948.
Manson (W.), *Jesus, the Messiah, the synoptic tradition of the Revelation of God in Christ with special reference to form criticism*, Londres, 1948.
Marxen (W.), *Der Evangelist Markus*, 2e éd., Göttingen, 1959.
Osty (E.), *Les Évangiles synoptiques*, Paris, 1948.
Riesenfeld (H.), *The Gospel tradition and its beginning. A study on the limits of* « *Formgeschichte* », Londres, 1957.
Schlatter (A.), *Das Evangelium nach Matthäus*, Nouv. éd., Stuttgart, 1961.
Schlatter (A.), *Die Evangelien nach Markus und Lukas*, Nouv. éd., Stuttgart, 1961.
Schlatter (A.), *Das Evangelium des Lukas*, 2e éd., Stuttgart, 1960.
Stendhal (K.), *The school of St. Matthew and its use of the old Testament*, Upsal, 1954.
Tagawa (K.), *Miracles et Évangile*, Paris, 1966.
Taylor (V.), *The Gospel according to St. Mark*, Londres, 1952.
Trocme (E.), *La Formation de l'Évangile selon Marc*, Paris, 1963.
Vaganay (L.), *Le problème synoptique. Une hypothèse de travail*, Tournai-Paris, 1954.

JOHANNISME

Braun (F. M.), *Jean le Théologien*, Paris, 1959-1966 (3 vol).
Bonsirven (J.), *Epîtres de Saint Jean*, Paris, 1935.
Brown (R. E.), *The Gospel according to John* (1-12), Garden City, 1966.
Brutsch (Ch.), *Clarté de l'Apocalypse*, Genève, 1966.
Bultmann (R.), *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen, 1941 (réimpression 1959).
Dodd (Ch.), *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge, 1958.
Dodd (C. H.), *Historical tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge, 1963.
Dodd (C. H.), *The Johannine Epistles*, Londres, 1953.

L'Évangile de Jean, Études et problèmes, Recherches bibliques III, Paris, 1958.

FEUILLET (A.), *L'Apocalypse, état de la question,* Paris-Bruges, 1963.

GIET (S.), *L'Apocalypse et l'histoire,* Paris, 1957.

MENOUD (Ph. H.), *L'Évangile de Jean d'après les recherches récentes,* Neuchâtel et Paris, 2e éd., 1947.

MERLIER (O.), *Le quatrième évangile. La question johannique,* Paris, 1961.

SCHNACKENBURG (R.), *Die Johannesbriefe,* 2e éd., Fribourg, 1963.

SCHULZ (S.), *Komposition und Herkunft der Johanneischen Reden,* Stuttgart, 1960.

SCHULZ (S.), *Untersuchungen zum Menschensohn. — Christologie im Johannesevangelium,* Göttingen, 1957.

SCHWEITZER (Ed.), *Ego Eimi. Die Religionsgeschichtliche Herkunft und Theologische Bedeutung der Johanneischen Bildreden,* Göttingen, 1939.

B. JAY, P. DEMERET et J. GROUSSON.

Index

A

F

G

H

I

J

L

M

N

O

P

Q

R

S

T

U

V

Z

Table des matières

PREMIÈRE PARTIE

LA VIE DE JÉSUS

DEUXIÈME PARTIE

L'ENSEIGNEMENT DE JÉSUS

TROISIÈME PARTIE

LA MORT DE JÉSUS ET LA FOI DE PAQUES

ACHEVÉ D'IMPRIMER LE
14 MARS 1969 SUR LES
PRESSES DE L'IMPRIMERIE
BUSSIÈRE, SAINT-AMAND (CHER)

N° d'édit. 4262 N° d'impression : 2944.
Dépôt légal : 1e trimestre 1969.



ISBN : 2226047298



At. Pierre Faucheux